

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
подъ участіемъ Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глувоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, В. В. Зыньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца, (Америка) Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лиеа (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Нахимова (†), С. Олшарда (Англія), А. Погодина, Р. Плетьева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (іеромонаха Іоанна), АББАТА АГУСТИНА ЯКУБИЗИАКА (Франція).

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 30-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 31.

ДЕКАБРЬ 1931

№ 31.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

| | стр. |
|--|------|
| 1. Г. В. Флоровскій. — Богословскіе отрывки | 3 |
| 2. В. Зандеръ. — Икона Св. Троицы. | 30 |
| 3. Іеромонахъ Іоаннъ (Шаховской). О назначеніи человѣка и о путяхъ философа | 53 |
| 4. Н. Бердяевъ — О гордости смиренныхъ (отвѣтъ іеромонаху Іоанну). | 70 |
| 5. Н. Арсеньевъ. — Движеніе къ единенію христіанскихъ церквей и проблема современнаго міра | 76 |
| 6. М. Курдюмовъ. — Отвѣтъ Г. П. Федотову о церковномъ расколѣ | 89 |
| 7. С. Отманъ. — Открытое письмо редактору «Пути» | 102 |
| 8. Новыя книги: Н. Бубновъ. — Германскій идеализмъ и христіанство. В. Зыньковскій. — Heiler. Im Ringen um die Kirche | 104 |

БОГОСЛОВСКІЕ ОТРЫВКИ

«И въ человѣцѣхъ благоволеніе»... — Лк. II. 14.

1. Въ религіозномъ познаніи есть двѣ стороны: *Откровеніе Опытъ*. Откровеніе есть голосъ Бога, — голосъ Бога, говорящаго къ человѣку. И человѣкъ слышитъ этотъ голосъ, внимаетъ ему, пріемлетъ и разумѣетъ Божіе Слово. Богъ затѣмъ и говоритъ, чтобы человѣкъ его услышалъ. Богъ затѣмъ и создалъ человѣка, по образу Своему, чтобы онъ слушалъ и слышалъ Его голосъ и слово... Подъ Откровеніемъ въ собственномъ смыслѣ мы разумѣемъ именно это услышанное слово Божіе. Священное Писаніе есть запись услышаннаго Откровенія И, какъ бы ни понимать богодухновенность Писанія, нужно признать: Писаніе передаетъ и сохраняетъ намъ голосъ Божій на языкѣ человѣка. Оно передаетъ и сохраняетъ Слово Бога такъ, какъ оно было услышано, какъ оно прозвучало въ восприимлющей душѣ человѣка. Откровеніе есть Богоявленіе, теофанія. Богъ нисходитъ къ человѣку, и являетъ Себя ему. И человѣкъ видитъ, созерцаетъ Бога; и описываетъ, что видитъ и слышитъ; свидѣтельствуешь о томъ, что ему открылось... Въ томъ и заключается величайшее чудо и тайна Библии, что она содержитъ Слово Божіе на человѣческомъ языкѣ. Не безъ осно-

ванія древне-христіанскіе экзегеты видѣли въ ветхозавѣтномъ Писаніи предвареніе и прообразъ грядущаго Боговоплощенія. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ Божественное Слово становится человѣческимъ... Богъ говоритъ къ человѣку на языкѣ человѣка. Отсюда существенный антропоморфизмъ Откровенія. И этотъ антропоморфизмъ не есть только аккомодация. Человѣческій языкъ нисколько не ослабляетъ абсолютность Откровенія, не ограничиваетъ силу Божія Слова. Слово Божіе можетъ быть точно и строго выражено на языкѣ человѣка. Человѣкъ способенъ слушать Бога, способенъ Его услышать, можетъ вмѣстить и соблюсти Божіе Слово. . Слово Божіе не умаляется и не блѣднѣетъ отъ того, что звучитъ и произносится на человѣческомъ языкѣ. Ибо и сказано оно къ человѣку... Напротивъ человѣческое слово преобразуется и какъ-бы пресуществляется отъ того, что Богъ благоволитъ говорить на языкѣ человѣка... И далѣе, Богъ въ Откровеніи говоритъ не только о Себѣ, но и о человѣкѣ. Во всякомъ случаѣ, въ Писаніи, и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ, мы видимъ не только Бога, но и человѣка. Мы видимъ Бога, приходящаго и являющагося къ человѣку; и мы видимъ людей, встрѣчающихъ Бога и внимающихъ Его словамъ, — болѣе того, отвѣчающихъ на Его слова. Мы слышимъ въ Писаніи и голосъ человѣка, отвѣчающаго Богу, — въ словахъ молитвы, или благодаренія, и хвалы. Богъ хочетъ, ожидаетъ, требуетъ этого отвѣта. Богъ ожидаетъ, чтобы человѣкъ собесѣдовалъ съ Нимъ... Въ Писаніи прежде всего поражаетъ эта интимная близость Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, эта освященность всей человѣческой жизни Божественнымъ присутствіемъ, эта осѣненность земли Божественнымъ покровомъ. Въ Писаніи поражаетъ насъ, прежде всего, самый фактъ *священной исторіи*. Въ Писаніи

открывается, что исторія можетъ быть священной, что человѣческая жизнь можетъ быть освящена, что она должна быть освящена. И не только въ смыслѣ озаренія ея Божественнымъ свѣтомъ какъ бы издали и со стороны. Вѣдь Откровеніе завершается Воплощеніемъ Слова, явленіемъ Богочеловѣка. Откровеніе заключается созданіемъ Церкви и сошествіемъ Духа Святаго въ міръ. И съ тѣхъ поръ Духъ Божій уже пребываетъ въ мірѣ во вѣки, — такъ, какъ не былъ Онъ въ мірѣ прежде. Закончится Откровеніе явленіемъ новаго неба и земли, закончится оно космическимъ и вселенскимъ преображеніемъ, — и будетъ Богъ во всемъ (1 Кор. XV. 28)... Можно сказать: Откровеніе есть путь Бога въ исторіи. Мы видимъ, какъ Богъ ходитъ среди людей. Мы созерцаемъ Бога не только въ трансцендентномъ удаленіи, не только въ неприступномъ величіи Его могущества и славы. Мы созерцаемъ Его и въ любящей близости къ Его созданію. Богъ открывается передъ нами не только, какъ Господь и Вседержитель, но еще и какъ Отецъ. И высшее Откровеніе Божіе есть любовь, то есть близость...

2. Записанное Откровеніе есть исторія, — исторія міра, какъ созданія Божія. Писаніе начинается съ сотворенія міра и оканчивается пророчествомъ о новомъ твореніи. Станнымъ образомъ нерѣдко отвлекаются отъ исторіи въ Писаніи, — точно исторія не входитъ въ самую интимную его ткань... И тогда Библія превращается въ книгу притчъ или символовъ, вѣчныхъ и священныхъ. Тогда ее нужно разгадывать и толковать именно какъ символъ, по правиламъ аллегорическаго метода. Тогда кажется неважнымъ и несущественнымъ, случалось ли и бывало ли то, о чемъ въ Библии повѣствуется. Подобно тому, какъ въ извѣстномъ смыслѣ не важно, существовалъ ли въ исторической дѣйствительности мило-

сердный самарянинъ, или Христосъ разсказаль ученикамъ только притчу, — во всякомъ случаѣ образъ самарянина остается поучительнымъ и живымъ... Такъ понимали и объяснили Библию древніе аллегористы, начиная съ Филона. Такъ воспринимали Библию мистики, въ Средніе вѣка и въ эпоху Реформаціи, и позже. Къ такому пониманію склоняются часто и современные богословы. Слишкомъ часто на Библию смотрять, какъ на нѣкую книгу правилъ, внѣвременныхъ и отвлеченныхъ, какъ на сводъ Божественныхъ опредѣленій и заповѣдей, какъ на сборникъ текстовъ или «богословскихъ мѣстъ», которыми можно оперировать безо всякаго вниманія къ историческимъ обстоятельствамъ. Библия становится тогда самодостаточной и самодовлѣющей Книгой, — Книгой, которая, собственно говоря, ни для кого въ особенности не написана. И потому, — Книгою о семи печатяхъ. . Есть извѣстная правда и въ такомъ пониманіи. Но не вся правда. И неправда такого внѣисторическаго воспріятія Библии — въ отвлеченіи отъ человѣка... Конечно, Слово Божіе есть вѣчная истина, и Богъ говоритъ въ Откровеніи на всѣ времена. Однако, допущеніе множественности смысловъ въ Писаніи, признаніе въ немъ нѣкоего сокровеннаго и отвлеченнаго отъ времени и исторіи смысла, угрожаетъ реальности Откровенія, какъ историческаго событія и факта. Точно Богъ говорилъ къ людямъ такъ, чтобы тѣ, къ кому Онъ прежде всего и прямо говорилъ, Его не понимали, — или понимали не такъ, какъ разумѣлъ Богъ. Точно Богъ загадывалъ загадки человеку... Такое толкованіе растворяетъ исторію въ миеологіи. Миѣъ есть образъ и символъ. Миѣъ есть притча. Но Библия не есть миѣъ... Откровеніе есть не только система божественныхъ словъ и примѣровъ, но и система Божественныхъ дѣлъ. И потому, прежде всего, исторія... Исторія спа-

сенія, исторія Завѣта Бога съ человѣкомъ..... Ткань Свящ. Писанія есть историческая ткань. Слова Божіи всегда имѣютъ, прежде всего, прямой смыслъ, — и уже этотъ прямой смыслъ значителенъ. Богъ какъ бы видитъ того, къ кому Онъ говоритъ, и потому говоритъ такъ, чтобы быть услышаннымъ и понятнымъ. Ибо всегда говоритъ Онъ ради человѣка, для человѣка, и для живого и конкретного человѣка... Есть въ Писаніи символика и символизмъ, но Писаніе не есть символъ. И библейскій символизмъ есть чаще пророческій символизмъ нежели символизмъ иносказанія и мифа... Есть притчи въ Писаніи, но въ цѣломъ Писаніе не есть притча... Прежде всего, нужно строго различать символику и типологию. «Типъ», *τύπος*, есть не столько «образъ», сколько «прообразъ». Символизмъ отвлекается отъ исторіи. А типологія всегда исторична. Это есть видъ пророчества, — когда пророчествуютъ самыя событія... Если угодно, и пророчество есть символъ, есть знакъ, указующій на иное, — но на иное въ конкретномъ времени. Пророчество есть всегда историческій символъ, обращающій вниманіе впередъ, къ грядущимъ событіямъ... Отсюда такая напряженность времени въ Свящ. Писаніи... Ветхій Завѣтъ есть время мессіанскаго ожиданія, — въ немъ основная тема Ветхаго Завѣта. И Новый Завѣтъ есть, прежде всего, исторія, — Евангельская исторія Воплощеннаго Слова, и начало исторіи Церкви, обращенной снова въ ожиданіи къ апокалиптическому исполненію... «Исполненіе» есть вообще основная категория Откровенія...

3. Откровеніе есть Слово Божіе и слово о Богѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, Откровеніе есть всегда слово къ человѣку, призывъ и обращеніе къ человѣку. И не тѣмъ достигается объективизмъ и точность въ слышаніи и разумѣніи Откровенія, что человѣкъ отвлекается отъ самого себя, обезличи-

васть себя, сжимается въ математическую точку, превращаетъ себя въ «трансцендентальнаго субъекта». Какъ разъ напротивъ. «Трансцендентальный субъектъ» никогда не услышитъ и не разслышитъ голоса Божія, Божія зова и призыва. И не къ «трансцендентальному субъекту», не къ безлично-му «сознанію вообще» говоритъ Богъ. «Богъ живыхъ», Богъ Откровенія говоритъ къ живымъ людямъ, къ эмпирическимъ субъектамъ. И тѣмъ лучше, тѣмъ полнѣе и точнѣ видитъ человѣкъ лице Божіе, чѣмъ ярче и живѣе его собственное лицо, чѣмъ полнѣе и точнѣ явленъ, раскрытъ или осуществленъ въ немъ «образъ Божій». Наивысшій объективизмъ въ слышаніи и разумѣніи Откровенія достигается черезъ наивысшее напряженіе творческой личности, черезъ духовное возрастаніе, черезъ преображеніе личности, восходящей въ подвигъ «въ мѣру возраста Христова» (Еф. IV. 13)... Отъ человѣка требуется не самоотрицаніе, но подвигъ, — не самоубійство, но обновленіе или преображеніе... Безъ человѣка невозможно Откровеніе, ибо некому было бы слушать, — и Богъ не говорилъ бы тогда... Въ самомъ грѣхопадении человѣкъ не утратилъ до конца способность слышать и слушать Бога, не до конца лишился духовнаго слуха... И уже кончилось господство и засиліе грѣха... Спасеніе совершилось... И снова духъ человѣческій способенъ слушать Бога и вмѣщать Его слова... Но Богъ говорилъ къ человѣку не только для того, чтобы онъ запоминалъ и помнилъ Его слова. Слово Божіе можно сохранить только въ живомъ и горящемъ сердцѣ.... Откровеніе воспринимается въ молчаніи вѣры, въ молчаливомъ созерцаніи, — таковъ привычный и апофатическій моментъ Богопознанія. И въ этомъ апофатическомъ созерцаніи уже дана и содержится вся полнота истины. Но истина *должна быть сказана*... Ибо человѣкъ призванъ не только къ

молчанію, но и къ слову... *Silentium mysticum* не исчерпываетъ всей полноты религіознаго призванія человѣка... Человѣкъ призванъ не только слушать и внимать. Онъ призванъ къ творчеству, — и, прежде всего, къ творчеству или созиданію самого себя. Это относится и къ познанію... Слово Божіе пріемлется духомъ человѣческимъ, какъ нѣкое сѣмя, — и оно должно прорости въ человѣческомъ духѣ... Откровеніе истины должно раскрыться въ дѣйствительность мысли... Въ этомъ творческій и катафатическій моментъ познанія.

4. Религіозное познаніе всегда остается существенно гетерономнымъ, какъ видѣніе и описаніе Божественной реальности, явленной и открытой человѣку въ Божественномъ нисхожденіи. Богъ *является* человѣку, и человѣкъ *встрѣчаетъ* и *созерцаетъ* Бога. Откровеніе пріемлется вѣрою, и вѣра есть прозрѣніе и созерцаніе. Истины вѣры суть *истины опыта*, — иначе сказать, *истины факта*. Вѣра есть описательное утвержденіе опредѣленныхъ и *абсолютныхъ фактовъ*. Поэтому вѣра и недоказуема, — вѣра есть очевидность опыта... Нужно ясно различать эпохи Откровенія. Не все было сразу открыто человѣку. И нельзя опредѣлять природу христіанской вѣры по ветхозавѣтнымъ примѣрамъ. Вѣра въ ветхозавѣтнаго человѣка была именно довѣрчивымъ ожиданіемъ, надеждой, — была ожиданіемъ того, что еще не совершилось и не открылось, чего еще не было, что поэтому было «невидимымъ» (срв. о вѣрѣ ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ Посланіи къ Евреямъ...). Но время ожиданія окончилось. Обѣтованія сбылись. Господь пришелъ. И пришелъ для того, чтобы остаться и пребывать съ вѣрующими въ Него «во всѣ дни до скончанія вѣка» (Мѡ. XXVIII. 20)... Онъ далъ людямъ «власть быть чадами Божіими» (Іо. I. 12). Онъ открылъ имъ возможность новаго рожденія, рожденія въ Духѣ, возможность

новой и духовной жизни. Онъ ниспослалъ въ міръ Духа Утѣшителя, чтобы Онъ наставлялъ вѣрующихъ «на всякую истину» (Іо. XVI. 13), чтобы Онъ «напомнилъ» имъ все, что говорилъ Господь (Іо. XIV. 26)... И потому вѣрующіе «имѣютъ помазаніе отъ Святаго и знаютъ все, и не имѣютъ нужды, чтобы кто-нибудь училъ ихъ» (1 Іо. II. 27)... Они имѣютъ «помазаніе истины», *charisma veritatis certum*, по выраженію св. Иринія Лионскаго (*adv. haeres. IV. 26. 2*)... Во Христѣ для человѣка открывается возможность и путь духовной жизни; и вершина духовной жизни есть вѣдѣніе и созерцаніе, *γινώσκεις* и *θεωρία*.... Это измѣняетъ паѳосъ вѣры. Христіанская вѣра обращена не къ ожидаемому будущему, но къ прошлому, — не къ тому, чего *еще* нѣтъ, но къ тому, что *уже* совершилось. Она обращена, прежде всего, къ пришедшему Христу... Можно сказать и иначе: она обращена къ тому вѣчному настоящему или къ той Божественной полнотѣ, которая чрезъ Христа и во Христѣ открылась и открыта... Есть ожиданіе и въ христіанской вѣрѣ, есть въ ней апокалиптическая обращенность... Но во Второмъ Пришествіи или возвращеніи Христа только исполнится то, что уже совершилось въ Первомъ, что уже дѣйствуется и совершается въ мірѣ... Спасеніе уже совершилось. Человѣческое естество уже исцѣлено, уже возстановлено, уже освобождено, — хотя и только въ Начаткѣ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ не было пути, — въ этомъ та безнадежность и та немощь Закона, о которыхъ говорилъ ап. Павелъ. Но въ Новомъ открытъ путь, хотя бы и путь безконечный... И снова это относится и къ познанію... Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать; Христосъ впервые сдѣлалъ возможнымъ Богопознаніе. Ибо подлинное Богопознаніе стало впервые возможнымъ чрезъ то обновленіе человѣческой природы, которое совершилось въ Воплощеніи и Воскресе-

ніи Богочеловѣка... Человѣкъ прозрѣлъ, снята пелена съ его духовныхъ очей... Богопознаніе стало возможнымъ чрезъ основаніе Церкви, — въ Церкви, какъ въ Тѣлѣ Христовомъ, въ единствѣ духовной или благодатной жизни человѣкъ можетъ познавать и познать Бога... Въ Церкви самое Откровеніе становится внутреннимъ. Богъ уже не издалека является и говорить къ человѣку. Богъ пребываетъ въ Церкви... И нынѣ Богъ говоритъ къ человѣку въ Церкви и черезъ Церковь. Нынѣ Церковь говоритъ и преподаетъ Слово Божіе. Въ извѣстномъ смыслѣ Откровеніе становится исповѣданіемъ и свидѣтельствомъ Церкви... Во всякомъ случаѣ, Новый Завѣтъ, какъ Писаніе, позже Церкви. Это — книга, писанная въ Церкви. Это есть записъ церковнаго опыта и вѣры, записъ вѣры, хранимой въ Церкви. О Евангеліи это нужно сказать прежде всего. Въ Четвероевангеліи начертанъ и закрѣпленъ тотъ образъ Спасителя, который отъ начала хранился въ живой памяти Церкви, въ опытѣ вѣры, — не въ исторической только памяти, но въ харизматической памяти вѣры. Евангеліе не есть только книга историческихъ воспоминаній. Это есть «проповѣдь», *κήρυγμα*, — или свидѣтельство. И въ Церкви мы знаемъ Христа не только по воспоминаніямъ или рассказамъ. Не только Его образъ живъ въ памяти вѣрующихъ, — Онъ Самъ пребываетъ среди нихъ и съ ними, и всегда стоитъ у дверей каждой души. Въ этомъ опытѣ живого общенія со Христомъ преображаются и самыя историческія воспоминанія, — сердце узнаетъ въ Иисусѣ изъ Назарета Богочеловѣка и Спасителя.

5. Божественное Откровеніе хранится въ Церкви. Оно ограждено и закрѣплено словами Писанія. Ограждено, но не исчерпано. Слова Писанія не исчерпываютъ всей полноты Откровенія, не исчерпываютъ всей полноты христіанскаго опыта

и харизматической памяти Церкви. Поэтому не исключена возможность иных и новых словъ. Во всякомъ случаѣ, Писаніе подлежитъ толкованію, допускаетъ истолкованіе... Неизмѣнная истина опыта можетъ быть описана по разному, въ разныхъ словахъ... Божественная реальность, открывающаяся въ опытѣ вѣры, можетъ быть описана въ образахъ и подобіяхъ, на языкѣ молитвенной поэзіи и религіознаго искусства. Таковъ былъ языкъ пророковъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, такъ говорятъ нерѣдко и евангелисты, такъ проповѣдывали апостолы, такъ проповѣдуетъ Церковь и нынѣ въ своихъ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и въ символикѣ своихъ тайнодѣйствій. И есть другой языкъ, языкъ постигающей мысли, языкъ догматовъ... Догматъ есть сужденіе опыта, не теорема спекулятивной мысли. Весь пафосъ догмата — въ указаніи на Божественную реальность. Догматъ есть *свидѣтельство мысли* объ увидѣнномъ и открытомъ, о видимомъ и созерцаемомъ въ опытѣ вѣры, — и это свидѣтельство выражено въ понятіяхъ и опредѣленіяхъ. Догматъ есть «умнѣ видѣніе», истина созерцанія. Можно сказать: логическій образъ, «логическая икона» Божественной реальности. И вмѣстѣ съ тѣмъ, *догматъ есть опредѣленіе*. Поэтому такъ важна въ догматѣ его логическая форма, то «внутреннее слово», которое закрѣпляется и въ опредѣленномъ внѣшнемъ выраженіи; поэтому такъ существенна въ догматѣ и эта его внѣшняя, словесная сторона... Догматъ ни въ какой мѣрѣ не есть новое Откровеніе. Догматъ есть только свидѣтельство. Весь смыслъ догматическихъ опредѣленій въ томъ, чтобы свидѣтельствовать о неизмѣнной истинѣ, отъ начала явленной и хранимой. Поэтому совершенное недоразумѣніе говорить о «развитіи догматовъ». Догматы не развиваются и не измѣняются; они вполнѣ неизмѣняемы и неприкосновенны, даже въ своей

внѣшней, словесной формѣ... Какъ это ни неожиданно, вѣрнѣе сказать: догматы возникаютъ, догматы устанавливаются или постановляются, но не развиваются. И разъ установленный догматъ есть вѣчное и уже неприкосновенное «правило вѣры»... Въ своемъ догматическомъ исповѣданіи Церковь *высказываетъ* или *изрекаетъ* хранимая ею истины. Догматъ и есть, прежде всего, *изреченная истина*. Въ извѣстномъ смыслѣ, догматическіе споры были спорами о словахъ. Нужно было найти и установить *точные слова*, которыя бы вѣрно выражали и описывали опытъ Церкви. Надлежало начертать въ словѣ то «умное видѣніе», которое открывается вѣрующему духу въ опытѣ и созерцаніи. Есть пред-догматическая стадія въ церковномъ исповѣданіи, — тогда говорятъ въ образахъ и символикѣ. Но наступаетъ время догматическаго свидѣтельства. Ибо истина вѣры есть истина и для разума, есть истина и для мысли. Это вовсе не значитъ, что она есть истина «чистой» мысли или чистаго разума». Напротивъ, истина вѣры есть созерцаемая реальность, — то, что есть. Въ исканіи догматическихъ словъ человѣческая мысль творчески преображается, преображается и освящается самая стихія мысли. Мысль входитъ въ «разумъ истины». Объ этомъ косвенно свидѣтельствовала Церковь, осуждая ересь Апполинарія. Осужденіе аполлинаризма есть поэтому нѣкое косвенное оправданіе ума и мысли... Не въ томъ смыслѣ, конечно, что «естественный» разумъ безгрѣшенъ и праведенъ; но въ томъ смыслѣ, что онъ доступенъ исцѣленію и преображенію, что онъ *можетъ* быть исцѣленъ и освященъ, что онъ *можетъ* обновиться... И если можетъ, то и *долженъ*. Разумъ призванъ къ Богопознанію... Осужденіе аполлинаризма есть оправданіе «логическаго» богословія... «Философствовать о Богѣ» не есть только проявленіе пытливости или нѣкоего дерзновеннаго лю-

бопытства. Напротивъ, это есть исполненіе религіознаго долга и призванія человѣка. И потому Церковь «философствовала» о Богѣ — «словомъ разума составляла догматы, которые прежде рыбаки излагали простыми словами» (изъ службы Трехъ святителямъ).. «Догматы отцевъ» *пересказываютъ* въ категоріяхъ мысли неизмѣнное содержаніе «апостольской проповѣди».

6. Нужно прямо сказать: «составляя догматы», Церковь выражала Откровеніе на языкѣ греческой философіи. Если угодно, — переводила Откровеніе съ еврейскаго языка, поэтическаго и пророческаго, на греческій. Это было въ извѣстной степени «эллинизаціей» Откровенія. Но прежде всего, это было *воцерковленіемъ эллинизма*... Ветхій Заветъ кончился. Израиль не принялъ Мессію, не узналъ и не призналъ Его. Израиль отрекся отъ Христа и былъ отверженъ. И обѣтованіе перешло къ языкамъ. Церковь есть, прежде всего, *Ecclesia ex gentibus*... Этотъ основной фактъ христіанской исторіи мы должны признать въ смиреніи передъ волею Божіей, осуществляющейся въ судьбахъ народовъ. Мы приедемъ Откровеніе, какъ оно совершалось, — и напрасно спрашивать, не могло ли быть иначе. И въ избраніи эллиновъ мы должны распознать тайныя судьбы Божіей воли. «Призваніе языковъ» было благословеніемъ Божіимъ, простертымъ надъ эллинизмомъ. Павелъ былъ посланъ къ эллинамъ, а путь православнаго іудеохристіанства оказался историческимъ тупикомъ. Въ этомъ не было и не могло быть «исторической случайности», — въ религіозной судьбѣ человѣка не бываетъ «случайностей»... Нужно помнить, Евангеліе дано всѣмъ намъ и навсегда на языкѣ эллиновъ. Въ этомъ «избраніи» греческаго языка, какъ неизмѣннаго и незамѣнимаго первоязыка христіанскаго благовѣстія, столь же мало «случайнаго», какъ и въ томъ, что Богъ изъ всѣхъ

народовъ древности именно народъ еврейскій избралъ въ «свой народъ», — и «спасеніе отъ іудей есть» (Іо. IV. 22)... И далѣе, проповѣдь Павла выражена въ значительной мѣрѣ въ категоріяхъ эллинистическаго благочестія. Эллинистическія формы культа сублимируются въ христіанскомъ богослуженіи. Ученіе вѣры выражается на языкѣ и въ категоріяхъ эллинской мысли... Когда Божественная истина сказуется и изрекается на человѣческомъ языкѣ, самыя слова преобразуются. И то, что истины вѣры открываются въ логическихъ образахъ и понятіяхъ, свидѣтельствуешь о преобразеніи слова и мысли, — слова *становятся* священными... Слова догматическихъ опредѣленій, часто взятыхъ изъ «повседневнаго» философскаго языка, уже не простыя и не случайныя слова, которыя можно замѣнить другими. Нѣтъ, это — *вѣчныя и незамѣнимыя* слова... Это значитъ, что чрезъ изреченіе Божественной истины опредѣленные слова, т. е. опредѣленные понятія и категоріи, увѣковѣчены. Это значитъ, что есть вѣчное и безусловное въ мысли, — если угодно, что есть нѣкая «вѣчная философія», philosophia perennis... Но это совсѣмъ не значитъ, что увѣковѣчена какая-нибудь *опредѣленная* философская система, какая-нибудь изъ системъ мірской философіи. Въ извѣстномъ смыслѣ, самое христіанское богословіе есть особая философская система, — именно *особая* система, внутренне несоизмѣримая съ историческими системами «внѣшней философіи». Догматы изречены и выражены на философскомъ языкѣ, на языкѣ философовъ, не на языкѣ «общаго смысла», — догматическія опредѣленія имѣютъ въ виду и разрѣшеніе опредѣленныхъ философскихъ апорій и проблемъ. Однако догматы выражены вовсе не на языкѣ какой-нибудь одной философской школы. Намъ часто бросается въ глаза великое сходство христіанскаго и элин-

скаго міросозерцанія, — и возникает соблазнъ органически дедуцировать христіанство изъ эллинизма. Въ этомъ есть своя, относительная правда — это не иллюзія, не обманъ зрѣнія. Но не слѣдуетъ при этомъ забывать, что истые эллины этого сходства не замѣчали и не признавали, что они утверждали не-сходство, различіе. Такъ было со времени Порфирія и Плотина, вплоть до Ницше и до нашихъ дней. И въ этомъ сужденіи тоже есть своя правда... Есть разрывъ въ исторіи мысли. Эллинизмъ воцерковляется чрезъ преображеніе. Эллинизмъ переплавляется въ пламени новаго опыта и вѣры, и становится новымъ. Эллинская мысль преобразилась... Мы обычно недостаточно чувствуемъ и сознаемъ всю рѣшительность той перемѣны, какую произвело христіанство въ области мысли. Отчасти потому, что слишкомъ часто остаемся ветхими эллинами въ философіи, и еще не пережили огненного крещенія мысли, — и всегда остается для насъ опасность и соблазнъ обратнаго отпаденія въ философію «по стихіямъ міра»... Отчасти, напротивъ, потому, что мы слишкомъ привыкли къ новому міровоззрѣнію и склонны считать «врожденной» или «естественной истиной» то, что въ дѣйствительности было дано только чрезъ Откровеніе и воспринято естественнымъ разумомъ «съ усиленіемъ», и часто въ борьбѣ... Идея тварности міра, — и не только въ его преходящемъ и тлѣнномъ, «эмпирическомъ» или «феноменальномъ», обликѣ, но и въ его идеальныхъ перво-основахъ, — невѣроятная и нелѣпая съ эллинской точки зрѣнія концепція «тварныхъ идей», возникшихъ и сотворенныхъ... И связанное съ этимъ острое чувство исторіи, какъ творческаго и единичнаго процесса, — чувство творческаго движенія отъ реального начала къ послѣднему концу, — чувство, такъ мало совмѣстимое съ архитектурнымъ паѳосомъ древняго эллинизма, съ его испугомъ пе-

редъ временемъ, все только разрушающимъ, съ его призракомъ «вѣчнаго возвращенія»... Видѣніе лица въ человѣкѣ, понятіе личности, недоступное эллинизму, стремившемуся скорѣе къ безличности и называвшему «лицо» — «личиною»... Наконецъ, истина воскресенія мертвыхъ, скорѣе пугающая эллиниста, жившаго надеждой на конечное развоплощеніе духа, — пугающая его, какъ проповѣдь о безвыходномъ плѣнѣ духа въ «темницѣ тѣла»... Вотъ новыя идеи, раскрытыя изъ новаго опыта, изъ Откровенія. И они суть предпосылки и категоріи новой, христіанской философіи... Эта новая философія *включена* въ догматъ... Въ опытѣ вѣры самый міръ иначе открывается, чѣмъ въ опытѣ «естественнаго человѣка»... Откровеніе есть откровеніе не только о Богѣ, но и о мірѣ. Ибо оно есть, прежде всего, откровеніе о Богѣ, какъ о Творцѣ и Вседержителѣ; и потому и о мірѣ, какъ о созданіи Божіемъ, какъ о твари... И полнота Откровенія — въ образѣ Богочеловѣка, т. е. въ *фактѣ* неизреченнаго соединенія Бога и человѣка, — въ нераздѣльномъ и неслиянномъ соединеніи и единствѣ *навсегда*... Строго говоря, точное вѣдѣніе о Богѣ невозможно для человѣка, если онъ неточно и неправо мыслить о мірѣ и о себѣ самомъ. Міръ есть созданіе Божіе. Поэтому неправое пониманіе мірозданія есть приписываніе Богу творенія, какого Онъ не создавалъ, — есть искаженное и искажающее сужденіе о Божіемъ дѣлѣ и волѣ... Догматическое богословіе, какъ исповѣданіе Божественной истины въ категоріяхъ мысли, и есть начало или источникъ христіанской философіи, священнон философіи, философіи преображеннаго духа... Изъ догматики, т. е. изъ конкретнаго опыта вѣры, уже ограниченнаго безусловной логической формой, и долженъ исходить въ своихъ творческихъ исканіяхъ христіанскій философъ, — а не изъ проблематики

«естественной мысли»... Въ извѣстномъ смыслѣ онъ будетъ и долженъ быть «по ту сторону» этой «естественной» проблематики, рождающейся изъ ограниченного, а теперь уже и отсталаго, запоздалаго, видѣнія... Но при этомъ онъ останется эллиномъ... Онъ не долженъ и не смѣетъ становиться архаизирующимъ платоникомъ или аристотеликомъ... Это означало бы несправедливое раскрещиваніе мысли... Но и патристика, и самая догматика, есть эллинизмъ. Изъ этого преображеннаго эллинизма христіанскому философу нѣтъ выхода....

7. Еще разъ нужно напомнить: догматъ предполагаетъ опытъ, догматъ есть изреченное Откровеніе; а потому только въ опытѣ вѣры или въ созерцаніи догматъ оживаетъ и исполняется. И снова, догматы не исчерпываютъ этотъ опытъ, — какъ и Откровеніе не исчерпывается въ словахъ, или въ «буквѣ» Писанія. Опытъ и вѣра Церкви шире и полнѣе ея догматическаго слова. О многомъ и сейчасъ Церковь свидѣтельствуетъ не въ «догматахъ», но въ образахъ и «символахъ». Вѣроятно, такъ будетъ и до конца. Въ Церкви дана изначала вся полнота истины, но раскрывается или исповѣдуются эта полнота постепенно и отчасти, — и вообще здѣшнее познаніе есть всегда познаніе «отчасти», а подлинная полнота откроется только тамъ, въ парусіи... Эта догматическая «недосказанность» зависитъ отъ того, что Церковь еще «въ странствіи», что еще «составляется» и возрастаетъ Тѣло Христово, что еще возрастаетъ и становится человѣческій духъ. Иначе сказать, еще остаются историческія задачи, еще есть чему совершиться... Однако, эта недосказанность или незаконченность здѣшняго познанія не ослабляетъ его подлинности, его аподиктичности, его незамѣнимости, — не лишаетъ уже достигнутое познаніе окончательности... Нужно войти въ тотъ новый міръ, который открывается въ опытѣ вѣры,

черезъ Откровеніе... И входъ доступенъ только чрезъ догматику, оживающую въ опытѣ... Но далѣе нужно идти самому, въ подвигѣ и творческомъ созерцаніи...

8. Откровеніе хранится въ Церкви. Оно дано отъ Бога Церкви, а не отдѣльнымъ лицамъ, — какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ «слова Божіи» были ввѣрены не отдѣльнымъ лицамъ, но народу Божію (срв. Римл. III. 2) Откровеніе дано и доступно только въ Церкви, только въ Церкви оно познаваемо, — то-есть, только черезъ жизнь въ Церкви, только черезъ живую и дѣйственную принадлежность къ мистическому организму Тѣла Христова. Иначе сказать, истина Откровенія раскрывается только въ *каѳолическомъ* или *соборномъ* сознаніи... «Каѳолическій» совѣтъ не значитъ «вселенскій», *καθολικός* не совпадаетъ съ *οἰκουμενικός*. Каѳоличность Церкви не означаетъ еще ея внѣшней всемірности, — вообще это не количественный, а качественный признакъ. «Каѳолическая Церковь» исторически можетъ оказаться и «малымъ стадомъ» — «еретиковъ» можетъ быть и больше, чѣмъ «правовѣрныхъ»; и можетъ оказаться что именно «еретики» распространены «повсюду», *ubique*, а истинная Церковь почти вытѣснена изъ исторіи, въ «пустыню». Такъ бывало, и такъ еще будетъ. Да, Церковь каѳолична *именно по природѣ*; и гдѣ нѣтъ каѳоличности, тамъ умалена и повреждена жизнь Церкви. «Каѳоличность» есть *противоположность сепаратизма*, разьединенности, разобщенности... Церковь есть каѳолическая потому, что она есть Тѣло Христова; и въ единствѣ этого Тѣла совершается онтологическое сращеніе личностей между собою, — въ единствѣ благодатной жизни, въ единствѣ любви, въ «союзѣ мира» (срв. Еф. IV. 3). Высшая мѣра каѳолическаго единства — въ томъ, чтобы у множества вѣрующихъ было единое сердце и единая душа

(срв. Дьян. IV. 32). Въ каѳоличности можно различать двѣ стороны: объективную и субъективную. Объективно каѳоличность Церкви означаетъ единство Духа; и Духъ Святый, какъ Духъ мира и любви, не только возсоединяетъ между собою раздѣленныхъ индивидовъ, но и въ каждой отдѣльной душѣ становится источникомъ внутренняго мира, цѣльности и собранности. Субъективно каѳоличность Церкви означаетъ, что Церковь есть братство или общеніе, «общежитіе», *κοινὸς βίος*, — нѣкая киновія... И въ этомъ общежитіи снимаются всѣ разъединяющія и обособляющія грани; здѣсь замолкаютъ и должны смолкнуть «холодныя слова: мое и твое», какъ выражался Златоустъ... Церковь каѳолична не только въ цѣломъ, не только въ совокупности своихъ членовъ. Она каѳолична въ каждой своей части, въ каждомъ актѣ или событіи своей жизни. Болѣе того, Церковь каѳолична въ каждомъ своемъ членѣ. Или, иначе сказать, она слагается и состоитъ изъ каѳолическихъ членовъ. И самая каѳоличность всецерковной жизни въ цѣломъ возможна только чрезъ каѳоличность отдѣльныхъ вѣрующихъ. Никакое множество людей, внутренне уединенныхъ и замкнутыхъ каждый въ себѣ, и только извнѣ организованныхъ и какъ-бы соприказанныхъ другъ другу, еще не есть и не можетъ стать каѳолическимъ цѣлымъ. Соединяющая сила должна дѣйствовать изнутри. Братство слагается только изъ братьевъ. Самое соединеніе становится возможнымъ только чрезъ взаимное братолюбіе. Вступленію въ Церковь должно предшествовать каѳолическое преображеніе человѣческой души, — во всякомъ случаѣ, воля къ такому преображенію, а исполняется оно уже въ дѣйствительности общежитія, — иначе сказать, отреченіе и отказъ отъ замкнутости и самодовлѣнія... Однако, это отреченіе не есть погашеніе личности, не есть раство-

реніе личности во множествѣ. Напротивъ, оно есть расширеніе личности, включеніе многихъ и «чужихъ я» въ свое внутреннее «я», обрѣтеніе множества въ самомъ себѣ... Въ этомъ и заключается подлинная тайна Церкви... «Да вси едино будутъ; якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ, — да и будутъ совершени во едино», *ἵνα ὅσιν τέτελει ὁμένοι εἰς ἓν* (Іо. XVII. 21-23; срв. 11)... Вотъ это «исполненіе единства», по образу Троическаго единства, и есть каѳоличность Церкви... «Троическое единство», совершенное единство бытія и жизни въ Трехъ Впостасяхъ или Лицахъ, нераздѣльное «круговращеніе» единой Жизни (*περιχώρησις* у Дамаскина), — вотъ внѣшній примѣръ и предѣлъ каѳоличности. И каждая Впостась Троическаго Божества являетъ въ себѣ *всю полноту* Божественной жизни; и являетъ ее «неотличію», хотя и «особенно», безъ раздѣленія и неравенства... Древніе отцы именно въ Св. Троицѣ усматривали прообразъ Церковнаго единства, — на Западѣ Илорій, на Востокѣ въ особенности св. Кириллъ Александрійскій... Въ современной богословской литературѣ съ особенной проицательностью говорилъ объ этой «аналогіи» Троичности и Церкви митр. Антоній (Храповицкій). Въ естественномъ сознаніи понятіе личности есть начало раздѣленія и обособленія. Самое рѣзкое и непосредственное противопоставленіе есть здѣсь именно различеніе между «я» и «не-я». А въ Божественной Жизни нѣтъ этого разсѣченія на «я» и «не-я». Въ Церкви по Троическому прообразу смягчается и снимается эта непроницаемость «я» и «не-я», взаимная непроницаемость многихъ «я»... Есть два типа самосознанія и самочувствія: индивидуалистическій и каѳолическій... Но каѳоличность не означаетъ отказа отъ индивидуальности. Каѳолическое сознаніе не есть коллективное сознаніе, не есть и отвлеченное универсальное сознаніе, Bewusstsein

ueberhaupt нѣмецкой философіи. «Я» не растворяется въ «мы», не становится и медиумомъ родового сознанія. Личность исполняется въ католическомъ преображеніи. И получаетъ силу и способность чувствовать и выражать сознаніе и жизнь цѣлаго... Даже въ мірской жизни, о гениальныхъ мыслителяхъ и художникахъ мы говоримъ, что они улавливаютъ и выражаютъ мысль своего времени, духъ своего народа. И это ихъ совсѣмъ не обезличиваетъ, — напротивъ, требуетъ высшаго напряженія личнаго творчества, высшаго раскрытія творческой личности. Нѣчто подобное, но въ превосходной степени можно сказать и о Церкви. Ибо каждый вѣрующій долженъ въ своемъ самосознаніи вмѣстить и выразить католическое сознаніе новаго человѣчества, возрожденнаго Духомъ въ сыновство Богу, католическое самосознаніе Церкви. Говорю: *долженъ*. И не говорю: *выражаетъ*. Эмпирически не всегда выражаетъ, и не каждый христіанинъ выражаетъ. Это зависитъ отъ мѣръ духовнаго возраста. И о тѣхъ, кто выражаетъ, мы говоримъ, что они суть отцы и учителя Церкви, ибо слышимъ отъ нихъ не только ихъ личное признаніе, но свидѣтельство о Церкви. Ибо говорятъ они изъ ея католической полноты... Однако, къ такой католичности каждый призванъ, каждый *можетъ* и *долженъ* осуществлять въ себѣ католическую мѣру. Католичность есть свойство, или стиль, или *установка «личнаго» сознанія*, преодолевающая свою ограниченность и исключительность, возрастающаго до «католическаго» уровня, — это есть идеальная мѣра или предѣлъ личнаго сознанія, его *τέλος*, осуществляемый въ становленіи, а не въ упраздненіи личности. Мѣра католичности есть мѣра любви, взаимности, сопризнанія... Католическое преображеніе сознанія каждому дастъ возможность познавать не только за себя и для себя, но за всѣхъ и для всѣхъ... Католичность есть *кон-*

кретное единомысліе или единодушіе... И оно осуществляется только через единство въ Истинѣ, т. е. во Христѣ... Каоолическое сознаніе Церкви есть харизматическое сознаніе. И только силою Духа, — «Духа усыновленія» (Римл. VII.15), совершается преобращеніе естественнаго человѣческаго сознанія до его каоолической мѣры.

9. Конкретнымъ выраженіемъ каоолическаго самосознанія Церкви является Священное Преданіе. Преданіе, это очень многозначное понятіе, и обычно его опредѣляютъ очень узко, — какъ *устное* преданіе, въ отличіе и въ противоположность Писанію... Такое пониманіе не только суживаетъ смыслъ Преданія, оно искажаетъ его. Это есть позднее и искусственное опредѣленіе, категорія схоластическаго богословія. Такое пониманіе свидѣтельствуешь объ упадкѣ и угасаніи подлиннаго церковнаго самочувствія... Священное Преданіе, какъ «преданіе истины», *traditio veritatis*, какъ говорилъ еще св. Иринеѣ Ліонскій (a d v . h a e g e s . I. 10. 2), не есть историческая память, не есть только ссылка на древность или на эмпирическую неизмѣнность. Преданіе есть внутренняя, харизматическая или мистическая, *память Церкви*. Это есть, прежде всего, «единство *«Духа»*», — живая и непрерывная связь съ таинствомъ Пятидесятницы, съ таинствомъ Сіонской горницы. И вѣрность преданію не есть вѣрность старинѣ, но живая связь съ полнотою церковной жизни. Ссылка на преданіе есть не столько ссылка на историческіе прецеденты, сколько ссылка на «каоолическую» полноту Церкви, на полноту ея вѣдѣнія. Поэтому вѣрность Преданію не требуетъ архаизирующаго опрощенія до эмпирическаго уровня предъидущихъ или первоначальныхъ эпохъ, — вѣрность апостольскому преданію и совсѣмъ не означаетъ ни неизмѣнности апостольскаго быта въ Церкви, ни необходимости реставрировать въ Цер-

кви порядокъ апостольскихъ временъ. Вообще говоря, Преданіе есть не только охранительный или консервативный принципъ, но, прежде всего, начало жизни, возрастанія, обновленія... И апостольское время есть не столько внѣшній примѣръ для подражанія, сколько вѣчно обновляющійся источникъ благодатной жизни... Христіанское вѣроученіе имѣетъ не только историческіе источники, но прежде всего мистическій и харизматическій источникъ, — въ опытѣ вѣры, въ опытѣ таинствъ. Христосъ явленъ въ Церкви не только исторически, даже не только въ Евангеліи. Онъ неизмѣнно и непрестанно открывается въ Церкви. Онъ живетъ въ Церкви. Или, вѣрнѣе, Церковь живетъ и жива въ немъ... Нужно твердо помнить: внѣшнему историческому свидѣтельству мы противопологаемъ здѣсь не субъективный религіозный опытъ, не уединенное мистическое созерцаніе, но цѣлостный и живой опытъ католической Церкви. Католическій опытъ и жизнь Церкви, не опытъ отдѣльныхъ вѣрующихъ. И этотъ опытъ включаетъ въ себя историческую память, — но не столько въ порядкѣ историческаго припоминанія или воспоминанія о чемъ то бывшемъ и прошедшемъ, сколько въ порядкѣ неизмѣннаго видѣнія сущаго и совершившагося, — въ католической цѣлостности времени. Въ Церкви преодолевается разрывность времени. Въ ней нѣтъ рокового забыванія. Въ памяти Церкви интегрируется ея благодатный опытъ. Эта память и есть преданіе, священное преданіе Церкви... Живымъ носителемъ и хранителемъ Преданія является вся Церковь въ ея католической полнотѣ; и нужно пребывать или жить въ Церкви, въ ея полнотѣ, чтобы разумѣть Преданіе, чтобы владѣть имъ. Это и значить, что носителемъ и хранителемъ Преданія является весь народъ церковный, по выраженію извѣстнаго посланія восточныхъ патріарховъ 1848 го года. Народъ,

т. е., вся Церковь, — Церковь, какъ католическое тѣло... Подобнымъ образомъ и Митр. Филаретъ въ своемъ Катихизисѣ на вопросъ: «есть ли вѣрное хранилище Священнаго Преданія?» отвѣчаетъ такъ: *«есть истинно вѣрующіе, соединенные священнымъ преданіемъ вѣры, совокупно и преемственно по устроению Божию, составляютъ изъ себя Церковь, которая и есть вѣрное хранилище Священнаго Преданія... Это значить, что Преданіе есть благодатный опытъ или самосознаніе Церкви... Нужно подчеркнуть: православно убѣжденіе, что хранителемъ Преданія является весь народъ церковный, все Тѣло Церкви, ни въ какой мѣрѣ не ограничиваетъ учительной власти и полномочій іерархіи. Іерархія имѣетъ власть учительства, potestas magisterii, — но эта власть принадлежитъ ей, какъ функція католической полноты Церкви. Власть учить есть власть свидѣтельствовать, — власть и право выражать или формулировать опытъ и вѣру Церкви, живущую и хранимую во всемъ ея католическомъ тѣлѣ. Іерархія въ своемъ учительствѣ есть какъ бы уста Церкви. Это не значить, что іерархія получаетъ и имѣетъ свои учительныя полномочія отъ церковнаго народа, — она имѣетъ ихъ отъ Духа Святаго, отъ Пастырснаго Христа, въ таинствѣ священства. Но іерархія ограничена въ своемъ учительствѣ опытомъ Церкви. Она призвана его свидѣтельствовать и его выражать. И этотъ опытъ есть неизсякаемое вдохновеніе Духа. Учительская власть принадлежитъ іерархіи постолько, поскольку она является живымъ органомъ и средоточіемъ, поскольку episcopus in ecclesia... Но іерархія не есть самостоятельное и самодовлѣющее «учащее тѣло» въ Церкви: Церковь, т. е. каждая отдѣльная церковная община, отдѣльная клѣтка всецѣлаго и великаго Тѣла Церкви, только въ епископѣ имѣетъ свое нормальное и цѣлостное*

средоточіе, — какъ бы содержится въ епископѣ, *ecclesia in episcopo*. И только епископу дано полномочіе и право говорить отъ лица своей паствы. Она имѣетъ право слова только чрезъ епископа и въ епископѣ. Но для этого и епископъ долженъ содержать въ себѣ свою Церковь, долженъ свидѣтельствовать и проявлять ея опытъ и вѣру, а не свои богословскія мнѣнія, — долженъ говорить не отъ себя, но изъ церковной полноты, не отъ своего лица, но отъ лица Церкви. Какъ разъ обратное ватиканской идеѣ: не *ex sese*, но именно *e consensu ecclesiae*... И потому церковному народу принадлежитъ право и даже обязанность повѣрять вѣру епископа, принадлежитъ право догматическаго неповиновенія и протеста, — конечно, опять таки изъ католической полноты... Не отъ своей паствы и не отъ народа епископъ имѣетъ полномочіе учить, но отъ самого Христа, черезъ апостольское преемство, но это полномочіе есть власть свидѣтельствовать и изрекать опытъ всего церковнаго народа... Строго говоря, никто не сомнѣвается, что учительная власть въ раскрытіи вѣры ограничена или связана общимъ согласіемъ Церкви. То-есть иными словами, только то и можетъ быть исповѣдуемо и провозглашаемо, какъ истина вѣры, *credendum de fide*, что дѣйствительно содержится и въ извѣстномъ смыслѣ всегда содержалось всею Церковью. Историческіе и эмпирическіе пути и приемы опознанія Священнаго и благодатнаго Преданія очень многообразны, — выборъ между ними въ разные эпохи церковной жизни опредѣляется внутреннимъ и благодатнымъ самочувствіемъ Церкви. Но всегда они предполагаютъ жизнь въ Церкви, единеніе съ ея католической полнотой, интимное обладаніе ея опытомъ, католическую зрѣлость духа, — *жизнь въ Преданіи*... Отшельникъ въ пустынѣ можетъ оказаться католичнѣе «многолюднаго собранія епи-

скоповъ»... Можетъ случиться, что католическое преданіе Церкви прозвучить въ одинокомъ протестѣ, а эмпирическое множество соблазнится нововводными ученіями... Не слѣдуетъ преувеличивать и значеніе народной «рецепціи», какъ эмпирическаго сродства распознавать истину. Во всякомъ случаѣ, эта «рецепція» есть очень сложный актъ и процессъ. Она совершается не сразу, иногда приходилось ждать довольно долго, — по развѣ въ эти періоды ожиданія нельзя было распознать истину изнутри, изъ католической полноты, погружаясь въ нее чрезъ подвигъ благодатнаго вниканія... И нужно еще опредѣлить, о какомъ «народѣ» идетъ рѣчь. Вѣдь и народъ церковный въ своемъ эмпирическомъ многочислѣ подверженъ соблазнамъ, можетъ погрѣшать и отпадать можетъ впадать въ страсть и въ мятежъ... Рѣшаетъ вопросъ, во всякомъ случаѣ, не простое эмпирическое большинство... Все это значить, что нѣтъ безошибочныхъ и формальныхъ эмпирическихъ критеріевъ. Есть только одинъ критерій: католическая полнота Церкви, вѣяніе Духа, пребывающаго въ Церкви... Въ эту полноту нужно вросать, въ ней жить, о ней и изъ нея свидѣтельствовать...

10. Въ католическомъ опытѣ Церкви разрѣшается болѣзненная поляризація или раздвоенность «естественнаго сознанія» между свободой и авторитетомъ. Въ Церкви нѣтъ внѣшняго авторитета. Въ вопросахъ вѣры не можетъ быть внѣшняго авторитета, который импонировалъ бы вѣрующимъ, какъ чистое начало власти. Власть можетъ организовать порядокъ, можетъ принудить къ покорности и повиновенію. Но вѣдь формальное повиновеніе еще не обезпечиваетъ дѣйствительнаго единодушія и единомыслія. Власть не можетъ однимъ принужденіемъ создать очевидность. Власть не можетъ быть источникомъ духовной жизни...

Но отсутствіе авторитета вовсе не означаетъ неограниченной свободы или произвола частныхъ мнѣній, — не означаетъ права на произволъ. Именно «частныхъ мнѣній» въ Церкви не должно, и не можетъ быть... Передъ вѣрующимъ, какъ членомъ Церкви, стоитъ двоякая задача. Во-первыхъ, онъ долженъ преодолевать свою субъективность, освободиться отъ своей психологической ограниченности, возводить свою мысль до ея католической мѣры. И это католическое вырастаніе выводитъ личность изъ ея уединенія, выводитъ ее изъ непримиренныхъ противорѣчій съ окружающей средою и съ исторіей. Нужно всегда помнить и чувствовать, что Христосъ приходилъ не къ отдѣльнымъ людямъ, не къ разсѣяннѣмъ овцамъ стада, и приходилъ не только затѣмъ, чтобы разрѣшить личную судьбу каждаго. Во Христѣ мы видимъ и узнаемъ Спасителя рода человѣческаго. И именно въ Церкви, какъ въ «Новомъ народѣ», какъ въ Новомъ человѣчествѣ, какъ въ «родѣ христіанскомъ», осуществляется Его спасительная воля, совершается и исполняется Его дѣло. Въ Церкви, — то-есть, въ исторіи, въ смѣнѣ христіанскихъ поколѣній... Это не легкая задача. Исторія Церкви трагична, — исторія не только возрастанія, но и исторія отступничества и отпаденія. Истина постигается въ трудахъ и борьбѣ. Преодоленіе субъективности и раздѣленій дается нелегко... Но вѣдь нужно искать вѣрнаго, а не легкаго пути... Основной предпосылкою христіанской вѣры должно быть смиреніе передъ Богомъ и пріятіе Его воли. И Богъ открылся и открывается въ Церкви. Церковь, Тѣло Христово, есть послѣднее и непреходящее Откровеніе Божіе. Христосъ открывается намъ не въ одиночествѣ. Онъ открывается намъ, какъ Новый Адамъ, какъ Глава новаго рода, какъ Глава Церкви. И потому со смиреніемъ должны мы входить въ жизнь Церкви,

— со смиреніємъ и довѣріємъ. И въ ней искать себя... Мы должны вѣровать, что въ ней именно открывается полнота Христова... Всякое дѣло общенія и единства есть путь къ осуществленію католической полноты, — въ насъ самихъ и въ мірѣ. Объ этомъ благоволилъ Богъ. «Гдѣ два или три собраны во имя Мое, тамъ и Я посреди ихъ» (Мѳ. XVIII. 19-20)...

Г е о р г і й В. Ф л о р о в с к і й .

Весна 1931 г.

О СИМВОЛИКѢ ИКОНЫ ТРОИЦЫ АНДРЕЯ РУБЛЕВА

Настоящій очеркъ имѣетъ цѣлью дать раскрытіе графическаго и цвѣтового обоснованія символики иконы Троицы Андрея Рублева по даннымъ работъ: Игоря Грабаря: — «Андрей Рублев. Очерк творчества художника по даннымъ реставрационныхъ работъ 1918-1925 гг.» (Вопросы реставрации. I Сборникъ центр. госуд. реставрацион. мастерскихъ. М. 1926, стр. 5-113) и Ю. А. Олсуфьева — «О линейныхъ деформацияхъ в иконе Троицы Андрея Рублева». (Три доклада по изученію памятниковъ искусства б. Троице-Сергиевой Лавры. Изд. Госуд. Сергиев. Историко-Худож. Музея. М. 1927, стр. 5-33), предпославъ въ первой главѣ краткое описаніе исторіи композиціи иконы.

Вышеупомянутыя работы открываютъ совершенно новое направленіе въ изслѣдованіи древняго иконописанія, которое все сильнѣе охватываетъ художественные круги за послѣднее время. Открытія послѣднихъ лѣтъ въ области иконографіи даютъ возможность новой оцѣнки русской иконы и новаго къ ней подхода. Истолкованіе ея одними историческими или топографическими условіями, иностранными вліяніями или заимствованіями или стилистическими вкусами эпохи уже не удовлетворяетъ изслѣдователей, они ищутъ

ея внутренній смыслъ, ея идеологическое истолкованіе и, отдавая должное исторической или эстетической цѣнности иконы, они обращаются къ ея онтологіи *).

И по мѣрѣ «раскрытія» древней иконы и выявленія ея изначальнаго лика, изслѣдователь убѣждается въ сокрытой въ ней глубочайшей символикѣ, незамѣтной подъ слоемъ копоти и потемнѣвшей олифы, подъ грубыми записями и позднѣйшими наслоеніями, но ярко выступающей послѣ ея расчистки. Эта символика есть не просто аллегорическое прикровеніе содержанія, но составляетъ самую непосредственную и нераздѣльную связь (отъ *συμβαλλω* связываю) самой сущности вещи съ формой, ее воплощающей и содержитъ въ себѣ не только идею вещи, но и образъ ея**). Объ этой связи или сращенности идеи съ ея внѣшнимъ образомъ говорить прот. Сергій Булгаковъ въ книгѣ «Объ Ангелахъ»***): «Все въ мірѣ имѣетъ не только внутреннее свое слово, идеальный смыслъ, идею, но и бытіе, таинственное и нераздѣльно-сращенное съ словомъ — смысломъ... Осуществленіе идеи, при которомъ она становится совершенно прозрачной въ бытіи, есть высочайшее художественное произведеніе, совершенный образъ, адекватный идеѣ. Эта адекватная идеѣ прозрачность образа

*) Не является ли, одновременно съ этимъ, полнымъ таинственнаго и глубокаго смысла фактъ почти повсемѣстнаго въ православномъ мірѣ обновленія иконъ? Не есть ли онъ, помимо всякихъ иныхъ сокровенныхъ его смысловъ, посылаемое съ высоты небесъ благословеніе творческимъ усиліямъ человѣка въ его исканіяхъ подлинной правды и красоты?

**) Первый иконой является Сынъ Божій — образъ Бога Отца. «Самъ Богъ первый родилъ Единороднаго Сына и Слово Свое, живой Свой Образъ, естественное и ничѣмъ неотличное выраженіе Своей вѣчности». . . . Второй родъ иконъ суть понятія Божіи о тѣхъ вещахъ, которыя имѣютъ принять бытіе отъ Него, или образы, чертежи ихъ . . . Третій родъ иконъ находимъ въ созданномъ по образу Божію человѣкѣ, ибо Богъ говоритъ: «Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобию». (Изъ третьяго слова Св. Іоанна Дамаскина о святыхъ иконахъ, гл. 5.)

***) Лѣствица Іаковля. Объ Ангелахъ. Парижъ 1929, гл. IV, стр. 120.

есть Красота». Такой совершенный образ Красоты явленъ міру въ безсмертномъ твореніи русскаго генія, преп. Андрея Рублева, — иконѣ Троицы.

Икона Троицы написана была преп. Андреемъ приблизительно около 1415 г., по просьбѣ преп. Никона Радонежскаго для Троицкаго Собора Троице-Сергіевской Лавры *). Считавшаяся чудотворной (въ описи 1641 г.), икона была покрыта золотой ризой, украшенной драгоценными камнями, царемъ Борисомъ Годуновымъ и такъ, болѣе трехъ вѣковъ, стояла закрытая отъ взоровъ до знаменательнаго въ исторіи иконы 1904 г., когда она была впервые расчищена **). Вторая ея расчистка была произведена въ 1912 г. По недавнимъ свѣдѣніямъ, икона стоитъ на прежнемъ своемъ мѣстѣ въ иконостасѣ Троицкаго Собора Лавры, превращенной теперь въ музей ***). Несмотря на довольно значительное поврежденіе изначальной живописи, впечатлѣніе отъ нея изумительное. «Можно смело сказать», говоритъ Олсуфьевъ, «что нетъ ей

*) См. полн. собр. Лѣтопис. т. VI, стр. 138 и Сказаніе объ иконописцахъ, приводимое Сахаровымъ: «Преп. Андрей писаше многія святія иконы чудны зѣло и украшенны. Бѣ той Андрей прежде живяше въ послушаніи преп. Никона Радонежскаго. Той повелѣ ему написать образъ Пресвятыя Троицы въ похвалу Отцу своему святому Сергію Чудотворцу». Изслѣдованія о русскомъ иконописаніи. СПб. 1849, гл. 5, стр. 14.

**) Объ этой расчисткѣ пишетъ И. Грабарь: «В концѣ 1904 г. происходитъ событіе, имевшее огромное значеніе въ деле приближенія насъ къ подлинному Рублеву и сыгравшее совершенно исключительную роль во всемъ дальнейшемъ развитіи исследования древне-русской живописи: знаменитая «Троица», местная икона въ Троицкомъ Собрѣ Троице-Сергіевой Лавры, издавна приписывавшаяся Рублеву, была подвергнута реставраціи. Работу производили В. Тюлинъ и А. Израсцовъ, подъ ответственіемъ наблюдениемъ реставратора В. Н. Гурьянова, выступившаго особую книжку съ описаніемъ этой работы. Хотя икона была не вполне расчищена, на ней оставались мѣстами прописи XVI в. и прибавились новые, уже Гурьяновскіе, но впечатленіе, которое произвело это первое раскрытіе Рублевской живописи на тогдашніе художественные и исследовательскіе круги было поистинѣ потрясающимъ. Начались настоящіе паломничества къ «Троицѣ», явившейся подлиннымъ открытіемъ». Вопросы реставраціи I сб. М. 1926, стр. 20.

***) Въ періодъ дождей, весной и осенью, для предохраненія отъ сырости, икону переносятъ въ одну изъ пустыхъ келій Лавры, гдѣ она стоитъ на мольбертѣ. Размѣры ея 141 x 112 сант.

подобной по творческому синтезу вершин богословской концепции с воплощающей ее художественной символикой... икона онтологична по преимуществу, не только по замыслу, но и во всех деталях выявления» *).

I.

Икона изображаетъ трехъ крылатыхъ странниковъ за трапезой у Авраама, въ которыхъ Церковь почитаетъ явленіе Св. Троицы. Композиція ея слѣдующая: три ангела съ жезлами въ лѣвой рукѣ сидятъ по тремъ сторонамъ стола, на которомъ стоитъ, наполненная виноградомъ, шестигранная чаша. Фигура средняго ангела наполовину закрыта столомъ, два боковыхъ сидятъ на престолахъ и ноги ихъ покоятся на подножіяхъ. Правое плечо средняго ангела опущено, голова его склонена въ сторону праваго (отъ него) ангела. Правая рука, сложенная для благословенія, покоится на столѣ надъ самой чашей. Правая рука праваго ангела лежитъ на колѣнѣ съ нѣскольکو приподнятымъ жестомъ, у лѣваго ангела — опущена округлымъ движеніемъ надъ столомъ. Позади ангеловъ находится пейзажъ: палаты, дерево и скала.

По сравненію съ другими иконами и фресками той же композиціи видно, что преп. Андрей не имѣетъ въ виду дать здѣсь иллюстрацію библейской сцены: на его иконѣ мы не видимъ ни Авраама, ни Сарры, ни сцены закланія тельца, ни явствъ на столѣ, которыя замѣнены у него одной только чашей, наполненной виноградомъ, о которой нѣтъ даже упоминанія въ библейскомъ повѣствованіи**).

*) Ю. А. Олсуфьевъ. Опись икон Троице-Сергиевой Лавры. Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. 1920. стр. 10.

**) Явился же ему (Аврааму) Богъ у дуба Мамврійска, сѣдящу ему преддверми сѣни своя въ полудни. Воззрѣвъ же очима своими, видѣ, я се, триє мужіє стояху надъ нимъ: и видѣвъ притече

Изъ этого можно заключить, что Рублевъ беретъ это событіе не въ историческомъ его аспектѣ, а въ его онтологической глубинѣ.

Композиція иконы Троицы древняго происхожденія. Н. Малицкій указываетъ на существованіе еще до-христіанскаго ея изображенія, имѣвшагося на мѣстѣ явленія Аврааму трехъ странниковъ,, описаніе котораго онъ находитъ у Евсевія Кесарійскаго: «Гостепріимно принятыя Авраамомъ ангелы представлены на картинѣ возлежащими: два по сторонамъ, по срединѣ же болѣе и превосходящій честью».

«Трудно», говоритъ Малицкій, «судить точно о характерѣ описываемаго Евсевіемъ изображенія, скорѣе всего это было изображеніе эллинистическаго типа, подобное, напр., катакомбнымъ изображеніемъ»... *) Подобнаго типа изображенія съ сильно выдѣленнымъ центральнымъ ангеломъ, обозначающимъ Христа, встрѣчаются и въ мозаикахъ и въ фрескахъ подземныхъ церквей IV и V вв. (св. Маріи Великой въ Римѣ, св. Виталія въ Равеннѣ) и вообще были распространены въ православной иконографіи первыхъ вѣковъ подъ вліяніемъ богословскаго ученія того времени, рассматривавшаго это ветхозавѣтное богоявленіе, какъ зачинающееся воплощеніе имѣвшаго потомъ принять плоть Господа Іисуса Христа, прообразовательно явившагося въ сопровожденіи двухъ служи-

въ срътеніе имъ отъ дверей сѣни своя: и поклонися до земли и рече: Господи, аще убо обрѣтохъ благодать предъ тобою, не минирѣба твоего: да принесется вода и омыются ноги ваша, и прохладитесь подѣ древомъ: и принесу хлѣбъ, да ясте, и посемъ пойдете въ путь свой, его же ради уклонитесь къ рабу вашему. И рече: тако сотвори, якоже глаголаше еси. И потщася Авраамъ въ сѣнь къ Саррѣ и рече ей: ускори и смѣси три мѣры муки чисты, и сотвори потребники. И тече Авраамъ къ кравамъ, и взя тельца млада и добра, и даде рабу, и ускори приготовить е. И взя масло, и млеко и тельца, его же приготова: и предложи имъ, и ядоша: самъ же стояше предъ ними подъ древомъ» Быт. 18, 1-10.

*) Ник. Малицкій. Къ исторіи композиціи ветхозавѣтной Троицы. *Seminarium Kondakorianum* II. Prague 1928, стр. 38.

телей — ангеловъ. Въ дальнѣйшемъ развитіи, богословская мысль все больше начинаетъ склоняться къ тому, что явившіеся Аврааму ангелы были, равными въ чести и достоинствѣ, Лицами Единого Трѣипостаснаго Божества. Особенное же вліяніе на отверженіе прежняго ученія о явленіи Господа съ двумя ангелами оказало новое литургическое пониманіе и богослужебное творчество*). Въ связи съ этимъ новымъ истолкованіемъ, иконописцы, въ стремленіи показать равное божественное достоинство трехъ изображаемыхъ ангеловъ, изображали ихъ даже всѣхъ трехъ съ крестчатыми нимбами. Въ фрескѣ Теофана Грека (конецъ XIV, нач. XV в.) въ церкви Спасо-Преображенія въ Новгородѣ, которую Малицкій считаетъ переходнымъ типомъ отъ стараго пониманія къ новому, центральный ангелъ хотя и имѣетъ еще крестчатый нимбъ съ буквами *ω σ η*, но уже тѣснѣе объединяется съ боковыми, осѣняя ихъ своими крылами. Очевидно, по слову свят. Григорія Назіанзина, «надлежало, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говоритъ Давидъ, восхожденіями (Псал. 83, 6), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣянiami» (слово XXXI). Икона Рублева явилась, такимъ образомъ, догматическимъ завершеніемъ иконописнаго изображенія Троицы. Въ ней русскій инокъ, современникъ вышеупомянутаго греческаго иконописца Теофана, прозваннаго философомъ, поистинѣ оказался. по слову лѣтописи, «всѣхъ превосходящъ въ мудрости зѣлы ѣ» и настроенная

*) Въ канонѣ Іосифа пѣснописца († 883) на недѣлю прародцы: «Видѣлъ еси, якоже есть мощь о се оуику видѣти Троицу, и тую угостилъ еси яко другъ присный, гребленіе Аврааме» (пѣснь V). Въ канонѣ службы св. отца, гл҃снь I: «Древле приемень Божество едино трѣипостасное свѣщелый Авраамъ» и въ другихъ твореніяхъ IX в. Позднѣе Іосифъ Волоцкій посвящаетъ особое, пятое, слово на ересь новгородскихъ еретиковъ, глаголющихъ яко не подобаетъ писати въ святыхъ иконахъ святую и единосущную Троицу». Просвѣтитель. Кзань 1896. стр. 169.

въ богомыслии *) душа его выразила въ полныхъ простоты и величія образахъ все то, что предноси-лось «гадательно» и «какъ бы сквозь тусклое стекло» его предшественникамъ. Данный Рублевымъ типъ композиціи упрочился въ русской иконографіи и получилъ каноническое закрѣпленіе на Стоглавомъ Соборѣ. На вопросъ царя Іоанна Грознаго, слѣдуетъ ли писать перекрестье у средняго или у всѣхъ трехъ ангеловъ и подписывать ли Іс. Хр. или Святая Троица, Соборъ отвѣчалъ: «писать иконописцамъ иконы съ древнихъ переводовъ, какъ греческіе иконописцы писали и какъ писалъ Андрей Рублевъ и прочіе пресловущіе иконописцы и подписывать Святая Троица, а отъ своего замысленія ничто же претворяти» (гл. 41, вопр. 1). Слова Іосифа Волоцкаго **) объ иконѣ Троицы наиболѣе точно и ясно передаютъ ея идею: «они же (ангелы) сѣдяще всѣ три въ единомъ мѣстѣ, равни силою, равни честію; и ни единъ вѣдѣши ниже меньше».

II.

Съ внѣшней стороны икона Троицы стоитъ на грани перехода живописнаго стиля къ графическому, въ ней нѣтъ еще той обостренной и изысканной утонченности формъ, которой характеризуется въ концѣ XV вѣка письмо Діонисія, но уже чувствуется то «побѣдное продолженіе контура», которымъ отмѣчено иконописное искусство на протяженіе XV вѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней сохраняется

*) Склонность его къ богомыслию отмѣчаетъ его «житіе», гдѣ говорится, какъ въ дни праздничные и въ прочіе дни Андрей и другъ его и «спостникъ» Даніилъ «егда живописательству не прилѣжаху . . . на сѣдалищахъ сѣдѣа и предъ собою имуще божественныя и всечестныя иконы, и на тѣхъ неуклонно зряще, божественныя радости и свѣтлости исполняхуся» и отъ созерцанія тѣхъ иконъ «всегда умъ и мысль возносили къ невещественному и божественному свѣту». Изъ житія преп. Сергія М. 1856.

**) «Просвѣтитель». Казань. 1896, стр. 174.

еще нѣчто и отъ живописной манеры Феофана Грека и синтезъ этихъ обоихъ принциповъ, графическаго и живописнаго, проводится съ совершенно исключительнымъ совершенствомъ. Графическому анализу иконы посвященъ вышеупомянутый иконологическій опытъ Ю. А. Олсуфьева *). Прежде всего Олсуфьевъ отмѣчаетъ построение композиціи въ видѣ круга: три фигуры ангеловъ сгруппированы такъ, что всѣ три вписываются въ кругъ. Это построение даетъ не только внѣшнюю гармоничность и стройность всей композиціи, но и внутренне соотвѣтствуетъ ей, символизируя связанность и нераздѣльность включаемаго образа **). Олсуфьевъ анализируетъ графическіе контуры каждаго ангела въ отдѣльности, начиная со среднего.

1. Центральная точка, изъ которой можно вывести описываемый вокругъ фигуръ воображае-

*) «О линейныхъ деформацияхъ в иконе Троицы Андрея Рублева». Москва. 1927.

**) Особенно интересно сопоставить это построение въ видѣ круга, данное Рублевымъ, съ другими, пирамидальными (съ выдѣленнымъ центральнымъ ангеломъ) и вертикальными (по принципу исокефаліи) построениями. Вертикальное построение изображения иконы Троицы приводитъ Малицкій въ своей работѣ (ib.) на таблицѣ VI, а описаніе ея на стр. 40: «всѣ три ангела сидятъ позади трапезы . . . они всѣ обращены фронтально и смотрятъ на зрителя, всѣ трое совершенно похожи другъ на друга, отличающаяся едва уловимыми чертами (линія бровей) . . . одинаково задрапированы, всѣ трое поднимаютъ правую руку съ жестомъ благословенія и лѣвой держатъ опущенный къ столу свитокъ (символъ учительства), всѣ трое одинаково высоко посажены, представляя импозантную, строго іератическую группу . . . Здѣсь съ особой силой выражена идея ихъ равенства, тождества ихъ существа». Икона Псковскаго происхожденія и относится къ XII в. Находится она въ Историч. Музеѣ въ Москвѣ. Хотя Малицкій считаетъ, что «здѣсь съ особой силой выражена идея ихъ (ангеловъ) равенства, тождество ихъ существа»; намъ кажется, что такая неотличимость одного ангела отъ другого вноситъ въ пониманіе Св. Троицы безразличіе, аморфность, что совершенно недопустимо, ибо каждое лицо по своему вполнѣ взаимно раскрывается въ отношеніи другъ къ другу, что и хотѣлъ выразить въ своей иконѣ Рублевъ. «Тождество» же «существа» передано быть не можетъ, ибо, согласно православному ученію (см. напр., толкованіе Θεодора Студита), на иконѣ изображается не природа, а вѣпостась.

мый кругъ, приходится «нѣсколько выше кисти правой руки средняго ангела», контуры котораго умѣщаются «въ равъобедренномъ треугольникѣ съ основаіемъ соотвѣтствующимъ задней линіи стола». Этотъ треугольникъ «занимаетъ въ иконѣ центральное положеніе» *).

Эти наблюденія позволяютъ сдѣлать слѣдующее истолкованіе линейной символики, заключенной въ этой фигурѣ.

Средній ангелъ, по центральному своему положенію, есть ангелъ Отчей Впостаси **). Центральность его положенія не противорѣчитъ понятію равночестности Божественныхъ Впостасей, а раскрываетъ лишь принципъ единоначалія Отчей Впостаси, что соотвѣтствуетъ библейскому тексту, въ которомъ Первая Впостась говоритъ отъ лица всѣхъ трехъ и именуется Господомъ ***). Помимо

*) ib. стр. 9.

**) «Почему мы не описываемъ Отца Господа I. X.»? встрѣчаемъ мы вопросъ въ Дѣяніяхъ Вселенскихъ Соборовъ VII, стр. 18. «Потому что мы не видѣли Его . . . А если бы мы увидѣли и познали Его такъ же, какъ Сына Его — то постарались бы описать и живописно изобразить и Его». Но изображеніе Отчей Впостаси въ образѣ ангела не противорѣчитъ ученію о невидимости Бога ибо, не желая оставить человѣка въ полномъ невѣдѣніи о Себѣ, Богъ, до боговоплощенія, открываетъ Себя чрезъ ангеловъ, тварность которыхъ дѣлаетъ возможнымъ для человѣка вынести нестерпимый огонь богоявленія. Это есть та мѣра, въ которую человѣкъ можетъ пріять явленіе Бога, ранѣе Его вочеловѣченія». (Прот. Сергій Булгаковъ. Лѣствица Іаковля. Объ ангелахъ. Гл. VI, Теофанія и ангелофанія, стр. 188-9.). Чрезъ ангеловъ люди поклонялись въ ветхомъ заветѣ образу и подобию Божію, какъ говоритъ ап. Павелъ, «не пріемше обѣтованія, но издали видѣвши я и поклонивше» (Евр. II, 13). Кромѣ того, т. к. икона связана съ имевъ того кого она изображаетъ, то и само имя св. Троицы, начертанное на ней, включаетъ тѣмъ самымъ и имя Отца, во св. Троицѣ поклоняемъ. Такимъ образомъ, по слову Іоанна Дамаскина, здѣсь «необразное представлено въ образѣ и безвидное въ видѣ».

***). «Все тріединство получаетъ свой единый центръ въ Отцѣ. Онъ и есть самооткрывающееся Божество, которое себя открываетъ черезъ рожденіе Сына и изведеніе св. Духа. Въ немъ начинается порядокъ Впостасей... Въ этомъ смыслѣ Богъ-Отецъ часто называется просто Богъ, какъ бы Богъ въ преимущественномъ смыслѣ

.... Это начало монархіи или единоначалія въ Божествѣ

центральности положенія фигуры средняго ангела, онъ характеренъ еще тѣмъ, что на верхней линіи его руки приходится и центральная точка, изъ которой выводится описывающій всю композицію кругъ. Эта рука — десница Отца, центръ и начало всего существующаго. Для обозначенія Отчей Впостаси въ древней иконографіи часто встрѣчается изображеніе одной десницы (напр. въ мозаикахъ церквей св. Пуденціаны, св. Маріи Великой въ Римѣ, св. Виктора въ Миланѣ, относящіяся къ V в.), какъ встрѣчается и обозначеніе Ея геометрической фигурой треугольника (иногда въ видѣ глаза), наличие котораго отмѣтилъ Олсуфьевъ во внѣшнихъ контурахъ средняго ангела.

«Средняя фигура», отмѣчаетъ далѣе Олсуфьевъ, «определяется не только своимъ центральнымъ положеніемъ, но и монументальностью.... Правый контуръ ангела, представляющій, какъ-бы, нарастающую волну, и кончающійся внизу крутой дугой, обрисовывающей рукавъ согнутой правой руки, десницы, придаетъ фигуре могучесть, впечатление которой усиливается мощной гибкостью открытой шеи и поворотомъ склоненной головы при вертикальности и неподвижности всей фигуры... В нижнемъ изгибе руки сказывается мощь, присущая всему среднему ангелу, впечатление которой усиливается ненарушеннымъ покоемъ фигуры, несмотря на поворотъ головы»... (стр. 10-111, 16).

Этотъ «ненарушимый покой» есть покой суботы и является статическимъ моментомъ композиціи. А «поворотъ головы» и «изгибъ руки десницы» выражаетъ ея динамичность, — властное и мощное двигательное начало, исходный и рѣшающій моментъ композиціи. Въ среднемъ ангелѣ, такимъ образомъ, явленъ сильный и смѣлый по

нужно свято блюсти, какъ библейскую и святоотеческую основу ученія о св. Троицѣ.» (Прот. Сергій Блгаковъ. Православная мысль. Вып. II. Париж 1930 «Главы о Троичности». стр. 69).

замыслу и выполнению примѣръ синтеза статики и динамики, покоя и движенія, невозможный и неосуществимый въ нашемъ планѣ бытія, но взыскуемый, какъ идеаль будущаго вѣка.

«Левый контур средняго ангела... представляет из себя гибкую волнистую линію с невысокими отлогими подъемами, которыхъ три. Соотношение длины этихъ волн, приблизительно, приравняется къ отношению 2 : 4 : 3, — отношению близкому къ амфибрахию в области ритмическаго слова, размеру, в новой русской поэзии свойственному, преимущественно, повествованію, развертыванію изложения» (ib. стр. 15).

Это «повествованіе», которому сосредоточенно внимають, склоняясь, боковые ангелы, совершенно изумительно передано и правымъ и лѣвымъ контурами средняго ангела. Оно является не только геніальнымъ прозрѣніемъ великаго художника, но, по истинѣ, богодухновеннымъ, откровеніемъ, явленнымъ Господомъ Своему святому. Въ графической символикѣ нарастающихъ, начиная сверху, отъ склоненной головы, развертывающихся далѣе по контурамъ плечей и расширяющихся, по мѣрѣ приближенія къ боковымъ ангеламъ, ритмическихъ линіяхъ средняго ангела явлена мысль о самораскрывающейся и самоотдающейся любви Отца. Богъ, говорившій «издревле отцемъ во пророцѣхъ (Евр. I, 1), говорившій черезъ ангеловъ *) и явившій Себя въ Сынѣ, изначально говоритъ о Себѣ и Впостасно раскрываетъ Себя въ Сынѣ и Духѣ Св. Это раскрытіе, это жертвенное самоотданіе подчеркивается еще особо выпуклыми, по отношенію къ боковымъ фигурамъ, линіями контура средняго ангела. Выпуклыя, дугообразно-выгнутыя линіи въ иконографіи обычно символизируютъ

*) О богоявленіяхъ въ ангелахъ см. вышеуказанную главу книги прот. Сергія Булгакова «Лѣствица Іаковля», — «Теофаническія ангелопаніи».

жертвенность, самоотданіе, а вогнутыя — пріятіе, покорность *). Древній иконописецъ любитъ пользоваться этими линіями для графической символики, онъ безконечно воспроизводитъ и повторяетъ ихъ, не боясь удаленія отъ натуры, ибо это удаленіе несетъ въ себѣ полное оправданіе въ глубинѣ передаваемого этимъ смысла.

2. «Правый ангелъ», по наблюденію Олсуфьева, «левым контуром замыкает собою или приемлет, как обращенный на него взор среднего ангела, так и направление его могущества... Положение верхней части его фигуры вертикальное, левой рукой он держит посох, а правая покоится на его правом колене. Характер возможной действительности, приданный фигуре ее вертикальностью, подчеркивается внутренними очертаниями гиматия в виде двух, обращенных во взаимно противоположные стороны, половин параболы. И правая рука, заметим, не опущена, а как бы готовая к действию, еще покоится на колене» (ib. стр. II).

Одесную сѣдящій Сынъ, Слово Божіе, «Образъ Упостаси Его, открываетъ себя на иконѣ черезъ праваго ангела. Въ немъ жизнь Отца становится свѣтомъ человѣковъ. Отецъ глаголетъ Слово и черезъ Слово все начинаетъ быть еже бысть», Отецъ глаголетъ Слово и Слово дѣйствуетъ въ мірѣ**). «Эту дѣйственность» и призванъ выразить весь контуръ праваго ангела своей вертикальностью и параболочностью. Изъ этой онтологической дѣйственности принимаетъ бытіе свое міръ и беретъ начало

*) Въ лучшихъ иконахъ Новгородскихъ писемъ фигура Іоанна Предтечи, деисуснаго ряда, вогнутостью своихъ контуровъ, по отношенію къ центральной фигурѣ Спаса, выражаетъ мысль: «Сія то радость моя исполнилась, Ему должно расти, а мнѣ уменьшаться» (Іо. 3, 29-30). Такъ же изогнуто склоненная фигура Симеона Богопріимца, державшаго Младенца Христа на рукахъ, на иконахъ Срѣтенія, всѣмъ своимъ контуромъ говоритъ: «Нынѣ, отпускаеши».

**) «Слова, которыя говорю Я вамъ, говорю не отъ Себя, Отецъ который во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла». (Іо. 14, 10).

заложенная въ челоѣкѣ творческая сила. Рѣшающимъ моментомъ въ структурѣ праваго ангела является десница средняго. Жертвенной любви Отца, графически выраженной выпуклымъ контуромъ Его десницы, отвѣчаетъ, параллельными ему контурами, воспринимающая и покоряющаяся ей, такая же жертвенная любовь Сына. Покоющаяся съ властью и благословляющая десница Отца находитъ себѣ откликъ въ благословляющей десницѣ Сына, которая является собой какъ бы эхо десницы Отца.

3. «Левый ангел, в отличие от правого, выражает пассивность, почти женственность. В его формулировке преобладают четыре, в общем концентричные, отлого вогнутые по отношению к центральной фигуре, дуги, обрисовывающие внешние контуры мягко опущенных, как бы, в пассивном ожидании, рук, затем правый контур торса и внутренний контур левой руки, держащей, вернее, придерживающей, посох. Непосредственная связь характеризующих левого ангела контуров с средней фигурой, знаменуется тем, что центр этих концентрических очертаний приходится в верхней области правой руки среднего ангела, которая, таким образом, является в некотором смысле, решающим моментом для структур обоих боковых фигур» (стр. 10- 12).

Изъ этихъ наблюдений Олсуфьева видно, что лѣвъ ѣ ангелъ, всѣми своими очертаніями, призванъ ѣ выразить то, что открыто въ св. Писаніи о Духѣ Св., подобному правому, связанъ со среднимъ ритмической связью дугообразныхъ линій и для него и для праваго ангела, исходнымъ и динамическимъ началомъ является десница Отца. Мягкость и іѣжность его контуровъ, какъ нельзя болѣе, отвѣчаетъ понятію о Немъ, выраженному въ словахъ св. Писанія (Быт. I, 2): «и Духъ Божій носился надъ водою». Это «ношеніе» по-еврейски вы-

ражено словомъ *merahethet*, обозначающимъ сидѣніе насѣдки на яйцахъ. Духу Божію, какъ третьей божественной Упостаси, присутствующей при твореніи, присуща сила міроустроющая, согрѣвающая, охраняющая и оформляющая. Въ нѣкоторыхъ откровеніяхъ Своихъ Духъ Св. являлся «въ видѣ голубинѣ», т. е. какъ голубь парящій, распростирающій крылья свои надъ міромъ. Десницѣ Его присущъ также благословляющій, вѣрнѣе еще готовящійся къ благословенію, жестъ, округлостью распростертой длани, какъ бы парящій надъ міромъ, покрывающій, утѣщающій и охраняющій его. Въ мягкомъ очертаніи его контуровъ, въ его нѣсколько склоненной впередъ фигурѣ выражена кроткая готовность быть «посланнымъ отъ Отца», готовность стать Утѣшителемъ и Покровомъ челоуѣческаго рода. («Покровъ мой Духъ Святой», по слову молитвы св. Іоаникія.).

Архитектоническое построеніе иконы имѣетъ еще двѣ особенности, не отмѣченныя Олсуфьевымъ, но весьма существенныя для пониманія цѣлаго всей композиціи.

Въ центрѣ общенія ангеловъ, непосредственно подъ благословляющей десницей средняго ангела и нѣсколько влѣво отъ центральной точки всей композиціи (приходящейся, какъ уже было указано, около внутренняго изгиба кисти десницы), находится чаша. Тѣмъ, что наполнена она виноградными гроздьями (трактованными весьма схематично), указывается на то, что это — евхаристическая чаша *), символъ небесной трапезы божественной любви, отъ которой питается какъ жизнь Бо-

*) Здѣсь тоже отступленіе отъ библейскаго текста: чаша замѣняетъ упоминаемая въ текстѣ яства (срав. съ другими иконами, гдѣ на столѣ стоятъ блюда, а у подножія стола лежитъ священный агнецъ. Здѣсь агнецъ, символизирующій Божьяго Агнца, замѣненъ чашей, что по существу является тождественнымъ. Такимъ образомъ здѣсь историческая сцена закланія агнца взята въ его онтологическомъ аспектѣ-евхаристической чашѣ.

жества, такъ и, черпающая отъ нея жизнь всей твари. (Странствія Владычня и небесныя трапезы прїидите высокими умы насладимся. Канонъ Вел. Четвертка, пѣснь 9. Ирмось). Это — предвѣчный совѣтъ Божій о мірѣ. Вокругъ нея совѣщаются ангелы *) и, находясь въ центрѣ бесѣды ангеловъ, она является сердцемъ иконы. Обращенностью своей къ Божеству, съ одной стороны, и къ міру — съ другой, она есть премірное связующее начало, замысль Божій о мірѣ и дѣйствіе Божіе о мірѣ. Она есть совѣтъ Божій и Божія Слава. Она есть центръ Божественной любви и начало путей Божіихъ, она есть «дыханіе силы Божіей и чистое изліяніе славы Вседержителя, она есть отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія» (Премудр. Солом. 7, 22-28), она есть радость въ небѣ и она есть радость на землѣ, она есть Премудрость Божія и идея начала всѣхъ началъ.

Линіи, соединяющія Божественныя Впостаси между собою и міромъ, естественно образуютъ крестъ (два діаметра окружности, описывающей композицію — вертикальный, частично пересѣкающій чашу и горизонтальный, на линіи пересѣченія рукъ ангельскихъ). Эта включенность въ композицію Троицы знака креста понятна потому, что, если жизнь каждой Впостаси заключается въ предвѣчной любви двухъ другихъ и въ предвѣчномъ отданіи имъ себя, то жизнь явленной міру Троицы въ образѣ Христа увѣнчалась земнымъ воплощеніемъ божественной любви — крестомъ. Предвѣчная любовь — радость явила данной земной дѣйствительности любовь — страданіе или явила въ страданіи радость. «Се бо прїиде Крестомъ радость всему міру». Крестъ предвѣчно и онтологично

*) «Егда въ началѣ родъ человѣчъ восхотѣлъ еси создати, Господи, тогда Сыну Своему собезначальному и Духу соприсносущному рекъ еси, Благоутробне: сотворимъ человѣка по образу и подобію Нашему», изъ акафиста Пресв. Троицѣ, твор. св. Дмитрія Ростовскаго, стихир. самогласн.

включенъ въ жизнь Святой Троицы. Въ центрѣ пейзажа, на фонѣ котораго сгруппированы ангелы, изображено и само древо крестное (или историческій теревинѣ), — «древо жизни посреди рая насажденное».

Въ стремленіи къ формамъ простымъ и яснымъ, къ схемамъ точнымъ и краткимъ, Рублевъ не загромождаетъ композиціи никакими излишними деталями. Весь пейзажъ представленъ въ видѣ дерева, скалы и палатъ или, какъ поясняетъ Олсуфьевъ «природа» — «представлена въ виде абстрактно трактованного дерева и скалы», «а дело рукъ человеческихъ» — «в виде палат античной или византийской архитектуры, также весьма отдаленной от какой-либо конкретности». Отмѣтимъ еще, что образы скалы, дерева и палатъ являются въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ излюбленными эпитетами, характеризующими Богоматерь.

Нарочитое удаленіе отъ натуралистичности является характернымъ признакомъ композиціи. Благодаря этому икона предстоить предъ нами не какъ случайное и преходящее явленіе реалистическаго наблюденія художника, а какъ явленное, въ творческомъ образѣ, видѣніе идеальной умной красоты. При изображеніи этого видѣнія, иконописецъ, иногда какъ бы нарочито измѣняетъ, деформируетъ контуры фигуръ и предметовъ для того, чтобы они осуществили и выразили то или иное откровеніе. Такъ, въ иконѣ Троицы лишь необычайная грація удлиненныхъ фигуръ ангельскихъ, заставляетъ насъ забывать, что онѣ такъ далеки отъ естественныхъ пропорцій человѣческаго роста. А между тѣмъ, по промѣру, оказывается, что полный ростъ ихъ фигуръ въ 14 разъ длиннѣе лица, тогда какъ нормальный человѣческій ростъ содержитъ въ себѣ 8 головъ. Это стремленіе возвысить иконописный образъ надъ уровнемъ земныхъ пропорцій становится еще понятнѣе на фонѣ

античнаго искусства, гдѣ это явленіе встрѣчается постоянно («говоря о деформации роста», пишетъ Олсуфьевъ, стр. 14, «невольно приходит на память стих Гомера: «... онъ возвышенней сдѣлался станомъ») и находить себѣ оправданіе въ византійскомъ понятіи, такъ называемаго, «*Διάταξις*». Въ настоящее время нѣмецкими теоретиками искусства выдвинуто ученіе, которое считаетъ, что зрительный опытъ, т. е. впечатлѣніе, получаемое художникомъ отъ видимыхъ имъ вещей, не вліяетъ непосредственно на создаваемый имъ творческій образъ, а проходитъ еще извѣстный внутренній психологическій процессъ и лишь послѣ акта внутренней формации (деформации) слагается въ творческія формы. Однако, по мнѣнію Олсуфьева, задолго до появленія этого ученія въ современной теоріи искусства, это знали византійцы, у которыхъ все это ученіе выражалось понятіемъ «діатаксиса» (двумѣрности). Діатаксисъ возводитъ, слѣдовательно, образъ къ первообразу и «замѣняя возможное разнообразіе постоянствомъ, всегда возвращается отъ явленія къ высшимъ красотамъ генетическаго и перманентнаго» (ib. стр. 7). Такимъ образомъ, если воспроизведеніе или картина есть «результатъ ограниченного субъективностью представленія», то икона является «результатомъ онтологическаго діатаксиса». Все мгновенное, случайное, преходящее, которое является цѣннымъ, напримѣръ, въ фотографіи, уже въ картинѣ отбрасывается. Чѣмъ выше художественное произведеніе, тѣмъ болѣе синтезированы будутъ отдѣльные «неумирающіе» его элементы. Что же касается иконы, то она не только синтезируетъ каждую линейную или цвѣтовую деталь, но беретъ ее лишь со стороны ея обращенности къ божественному Первообразу. Благодаря этому и происходитъ это отвлеченіе отъ натуры. Поэтому такъ и вытягиваются къ небу и становятся выше міра эти ангелы, поэтому такъ склоняются

и сгибаются ихъ контуры, поэтому въ гармоніи съ ними и имъ параллельно, послушно принимаютъ форму ихъ контуровъ и скала, и дерево, и палаты.

Трактовка пространства въ иконѣ также совершенно иная, чѣмъ въ картинѣ. Какъ вѣрно замѣчаетъ Олсуфьевъ, воздушная перспектива въ иконѣ отсутствуетъ, а къ однимъ и тѣмъ же предметамъ примѣняется и прямая и обратная перспектива (палаты, престолы и подножія ангеловъ). Всѣмъ этимъ достигается выдвинутость фигуръ на первый планъ, причемъ «зритель лишается свойства быть перспективнымъ центромъ и представленный образъ, в целом, уже не удаляется отъ него в даль, а является для него данностью, дедуктивнымъ фактомъ, истокомъ котораго служитъ тотъ светъ, из котораго и в среде котораго представляется образъ» (ib., стр. 12).

III.

Не менѣе значительна и одинаково соотвѣтствуетъ графической символикѣ и мистика красокъ. Кто-то замѣтилъ, что если линію можно назвать тѣломъ картины, то краска является ея душой. Трудно вообще поддается описанію колоритъ, а колоритъ рублевской Троицы, въ особенности, такъ какъ краски ея, быть можетъ, самое въ ней изумительное. Сила колоритнаго вдохновенія сказалась въ ней не въ одной только яркости и ослѣпительности, красокъ, такъ какъ яркіе бѣлы и новгородскія иконы, но въ умѣннѣе сочетать ихъ въ единый цвѣтовой аккордъ. Несмотря на всю трудность словеснаго о нихъ сужденія, Игорь Грабаръ даетъ совершенно исключительное, по своей талантливости ихъ описаніе *).

*) Вышеупомянутый очеркъ: «Андрей Рублевъ». Вопросы реставраціи. М. 1926.

«Построенная на сочетании легких оттенков розово-сиреневых (одежда левого ангела), серебристо-сизых, тона зеленеющей ржи (гиматий правого ангела), золотисто-желтых (крылья, седалища), цветовая гамма «Троицы» неожиданно повышается до степени ярчайших голубых ударов, брошенных с безподобным художественным тактом и чувством меры на гиматий центральной фигуры, несколько менее ярко на хитон правого ангела, еще слабее на хитон левого ангела, и совсем светло, нежно, голубыми, небесного цвета, переливами — на «подпапортках» ангельских крыльев. В центре композиции получила свое разрешение и борьба света и тени — в белой скатерти стола и темном хитоне среднего ангела, являющегося узлом всей композиции... Лица трактованы в живописной манере... Одежды прочерчены довольно решительным контуром... Таким образом, здесь как бы сочетается принцип живописный с графическим, причем с мудростью великого мастера попеременно используется то один из них, то другой, в зависимости от задачи. При помощи такого балансирования, напоминающего работу педали фортепьяно, достигается то, что мы называем в игре «туше» и что дает Рублеву возможность, через голову реального воспроизведения жизни, создавать впечатление шелковых тканей переливающимися оттенками, как ему это удалось на одежде левого ангела, или путем изысканной красочной гаммы, этой незабываемой цветовой концепции нежно-зеленого с розовыми, с сизыми и бурыми переливами, и си-не-зелено-голубого вызывать у зрителя сладостное воспоминание о зеленом, слегка буреющем поле ржи, усеянном васильками» (ib. стр. 74).

Это художественное описание настолько ярко, что дает возможность «видѣть» всю цвѣтовую концепцію иконы Троицы. Мы видимъ «зной дневной» (Быт. 18, 1) и горящій огнемъ воздухъ и силуэтно

выдѣляющіяся на фонѣ полуденнаго неба фигуры ангеловъ, одежды которыхъ пронизаны ослѣпительнымъ сіяніемъ синяго пламени, ибо, по-истинѣ, про голубизну ихъ ризъ можно сказать, что она горитъ. Вся насыщенность ея и полнота сосредоточена въ центрѣ, на гиматіи средняго ангела, говоря о заключенной въ немъ полнотѣ божественной истины *). Равнымъ ему по силѣ является темный пурпуръ на его хитонѣ, выражающій царственную огненную силу его божественной любви **). Отчая Впостась имѣетъ въ Себѣ всю полноту этихъ цвѣтовъ, полноту истины и любви, въ силѣ и свѣтѣ которыхъ сопребываютъ и равночестныя ей Впостаси Сына и Духа. Отъ центральнаго ангела падаетъ отблескъ на сидящихъ по бокамъ его ангеловъ. Отъ царственнаго пурпура Отца переливается розово-алый отсвѣтъ и на Сына и яркая синева его гиматія льетъ на него свой нѣжно-лазоревый свѣтъ, свидѣтельствуя о Сынѣ, какъ о Свѣтѣ отъ Свѣта Отца ***).

Хитонъ лѣваго ангела, Духа Истины, наполненъ тѣмъ же отраженнымъ голубымъ свѣтомъ, что и хитонъ средняго, но гиматій его серебрится зелеными переливами, въ которыхъ, словно сіяніе неба, отражаются голубые блики, падающіе отъ гиматія средняго ангела, и, какъ солнечный свѣтъ, слегка розовѣющіе тона отъ вишневаго его хитона. Этотъ зеленый цвѣтъ свидѣствуетъ о присутствіи Духа Утѣшителя и жизни Подателя: въ его, словно отъ вѣтра волнующихся переливахъ — вѣяніе и дыханіе жизни, а въ его глубин-

*) Голубой цвѣтъ есть цвѣтъ радости и блаженства и является символомъ неба и вѣчной божественной истины. (Привед. у свящ. П. Флоренскаго въ «Столпъ и утвержденіе истины», стр. 553.

**) Красный цвѣтъ есть цвѣтъ божественной любви (ib.).

***) «Отъ Свѣта безначальна Собезначальный Сынъ Свѣтъ возсія и Соестественный Свѣтъ Духъ изыде, неизречѣнно и боголѣпно». Акаф. Пресв. Троицы, пѣснь 3 канона.

ныхъ тонахъ — сладостный, утѣшающій и неземной покой.

Въ отличіе отъ описанной выше Псковской иконы Святой Троицы, гдѣ контуры всѣхъ трехъ ангеловъ совершенно тождественны и одежды одинаково сходны (у всѣхъ одинаково темно-зеленый хитонъ и киноварнаго цвѣта гиматій), икона Рублева прозрѣваетъ присущій каждой Упостаси отличный образъ осуществленія единой божественной полноты.

Объединяющимъ всѣ три фигуры воедино моментомъ являются крылья ангельскія. Они, словно, ослѣняютъ ангеловъ своей золотистой стѣной, а одинаково голубая линія внутреннихъ контуровъ («подпапортковъ»), связываетъ ихъ воедино единой небесной связью.

Свѣтозарность престоловъ и подножій ангеловъ дополняетъ и усиливаетъ впечатлѣніе неземности, которая является отличительнымъ признакомъ иконы. Эта свѣтозарность достигается золотой раздѣлкой, носящей въ иконописи названіе «ассиста» *). Удивителенъ художественный тактъ иконописца, удерживающій его отъ украшенія золотомъ одеждъ ангеловъ. (На Псковской иконѣ ихъ гиматіи покрыты «обильнымъ ассистомъ»). Человѣкъ не долженъ быть ослѣпленъ яркостью ихъ свѣтозарныхъ обликовъ. Не огнемъ палящимъ, а въ доступномъ человѣческому воспріятію видѣ, открылся Трѣипостасный Господь человѣку («Онъ (Авраамъ) возвелъ очи свои и взглянулъ, и вотъ, три мужа стоятъ противъ него» Быт. 18, 2) и только свѣтъ, зажегшійся отъ Его прикосновенія на

*) Когда мы видимъ на иконѣ ассистъ, имъ всегда предполагается и какъ бы укузается Божество, какъ его источникъ». Кн. Е. Н. Трубечкой. Два міра въ древне-русской иконописи. М. 1918 стр. II.

престолахъ и подножіяхъ *), указываетъ на огонь, исходящій отъ Божества и выдаетъ Его присутствіе. Эта огнезримость престола согласуется и со словами церковныхъ пѣснопѣній: На престолѣ огнезримѣ въ вышнихъ сѣдѣй со Отцемъ безначальнымъ и божественнымъ Твоимъ Духомъ...» (троп. на праздн. Обрѣзанія Г. І. Х.) **).

Но не одни подножія и престолы пламенѣютъ огнемъ божественнаго прикосновенія, имъ горитъ и стоящая въ центрѣ божественной трапезы чаша, являя, такимъ образомъ, въ самой себѣ заключенный источникъ божественнаго огня и божественной славы.

Творческая вдохновенность и духоносность этой иконы свидѣтельствуетъ о томъ, что она является такимъ же богодухновеннымъ прозрѣніемъ въ области иконописи, какимъ Пѣснь Пѣсней является въ Писаніи. Подобно тому, какъ Пѣснь Пѣсней, въ многоцвѣтной красотѣ образовъ земной любви живописуетъ намъ сокровенную тайну Христа и Его Невѣсты — Церкви, такъ икона Рублева, въ многоцвѣтности красокъ нашей земной дѣйствительности и въ гармонической стройности линій нашего земного пространства, даетъ намъ образъ отношеній божественныхъ Упостасей. Древній иконописецъ съ особенной духовной ясностью понималъ и чувствовалъ міръ божественныхъ откровеній. Готовясь къ подвигу иконописанія онъ входилъ во внутреннее и таинственное соприкосновеніе съ небомъ. Молитва и умное созерцаніе давали вдохновеніе его Творчеству и открывали ему сокровенныя Тайны Премудрости

*) По словамъ Олсуфьева (ib. стр. 28), линіи золотой раздѣлки «довольно отчетливо сохранились на боковинѣ сидища левого ангела».

**) На одной иконѣ Новгородской школы Спаса Вседержителя каждый изъ столбовъ, поддерживающихъ престолъ, заканчивается пламеннымъ языкомъ, какъ бы вырывающимся изъ престола.

Божіей. Созерцая ихъ умными очами, онъ воплощалъ ихъ въ линіяхъ и краскахъ и достигая этимъ мудрости высочайшей символики, создавалъ впечатлѣніе неземного величія и абсолютной, надъ временемъ и пространствомъ царящей, Красоты.

Валентина Зандеръ.

Тайлово — Кламаръ
Августъ — Октябрь 1930 г.

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВѢКА И О ПУТЯХЪ ФИЛОСОФА

(Н. А. Бердяевъ. «О назначеніи человѣка». Опытъ парадоксальной этики.).

«И знаю о такомъ человѣкѣ (только не знаю въ тѣлѣ или безъ тѣла, Богъ знаетъ), что онъ былъ восхищенъ въ рай и слышалъ неизреченныя слова, которыхъ человѣку нельзя пересказать.. Такимъ человѣкомъ могу хвалиться; собою же не похваюсь, развѣ только немощами моими». (II Кор. XII, 3-5)

«Прометей былъ, въ сущности своей, смиреннымъ. Онъ хотѣлъ только похитить огонь съ неба; онъ понималъ, что ему нельзя этотъ огонь творить».

(Изъ одного парадоксальнаго разговора)

Если бы въ этой книгѣ было меньше парадоксовъ, ее можно было бы не называть «опытомъ парадоксальной этики». Правда, «парадоксальная» этика — звучитъ болѣе солено въ нашъ культурно-прѣсный, любящій остроу, вѣкъ, но на этомъ пути лежитъ печать нѣкоей временности, почти публицистичности. Можетъ быть оттого, что парадоксъ самъ по себѣ не духовенъ (эсхатологически не этиченъ). Онъ есть лишь философская акциденція рационализма, бьющагося въ своемъ кругу. Включающая въ себя, формально, эсхатологическій отдѣлъ и внутренне движущаяся этимъ отдѣломъ книга, въ общемъ, составляетъ впечатлѣніе скорѣе философско-публицистической, чѣмъ философско-мистической... И, какъ ни странно, наиболѣе публицистическими мѣстами, подчасъ, кажутся мѣста ея наиболѣе «мистическія» и наиболѣе мистическими — страницы, приближающіяся къ парадоксальной этикѣ... Въ этомъ можетъ быть, сказывается и не только формальная парадоксальность книги.

Какъ философское явленіе, книгу «О назначеніи человѣка» надо глубоко привѣтствовать. Не лишенная, къ сожалѣнію, часто

обычнаго для автора полемическаго, не всегда оправданнаго паёоса, книга построена на такъ же обычномъ для автора алканіи правды: онъ казнить весь этическій міръ человѣка во имя алканія подлинныхъ этическихъ цѣнностей. И жалко становится, что эта праведная казнь... сама, въ концѣ концовъ, должна стать на эшафотъ своего же этическаго закона, направленнаго противъ недобраго или недостаточнаго добраго добра.

Человѣкъ - творецъ въ силу непреложности образа и подобія Творца. Вотъ реально-этическая основа міросозерцанія Бердяева. И этотъ «человѣкъ-творецъ» становится и долженъ стать идеаломъ человѣка современной эпохи, въ коей — по мнѣнію автора — потускнѣли идеалы прежнихъ историческихъ эпохъ: святости, эллинскаго канона красоты, героичности, рыцарства... Не раскрытое въ человѣчествѣ Богочеловѣчество требуетъ раскрытія образа Божія — О б р а з а Т в о р ц а — въ этикѣ и жизни человѣка. И авторъ беретъ на себя эту задачу: выискать, опредѣлить и оправдать образъ Творца въ человѣкѣ. Задача трудная, и именно для Н. А. Бердяева, который умѣетъ столь творчески-правдиво разоблачить не только человѣческую жизнь, но и человѣческую этику, да еще въ свѣтѣ безпощаднаго закона парадоксальности.

Н. А. Бердяевъ апологетъ свободы, и потому мы будемъ свободно говорить о его книгѣ.

Тотъ эпиграфъ Гоголя, который онъ помѣстилъ во главѣ своей этики: «грусть оттого, что не видишь добра въ добрѣ», мы считаемъ цѣннымъ эпиграфомъ для отзыва и о его во-многомъ цѣнной, книгѣ о добрѣ.

Гоголь глубоко постигъ качество грусти христіанина въ мірѣ семъ. Конечно отъ этого онъ сжегъ результаты своего человѣчески - понимаемаго творчества. Бердяевъ проходитъ мимо этой трагедіи творчества въ «мірѣ семъ», а обнаруженіе ея помогло бы уяснить многое въ основной проблемѣ его парадоксальной книги.

Желая философски разсѣять гоголевскую грусть, Бердяевъ подчеркиваетъ ее, открывая во всей ея наготѣ трагичность этическаго бытія міра. Какъ бы до конца снимается маска съ лица міра прелюбодѣйнаго и грѣшнаго. Въ этомъ большая заслуга Бердяева, пошедшаго крестнымъ путемъ Начальника Жизни, обличавшаго ложное добро (фарисеевъ и книжниковъ) болѣе видимаго зла (мытарей и блудницъ). Разоблаченіе лицемѣрія, огненное устремленіе къ послѣдней правдивости — сіяніе этической чистоты. Но, конечно, нельзя забыть, что огонь этого устремленія можно взять лишь рукою метафизическаго (змѣино-мудраго) смиренія... Здѣсь опять трагическая парадоксальность книги, запечатлѣвшаяся въ нѣсколькихъ ея срывахъ. На пути правдивости философская этика должна

дойти до предѣловъ книги «о назначеніи человѣка» и не сомнѣнно перешагнуть ихъ, неся въ Божью безконечность свой крестъ «безумія и юродства» предъ «міромъ» — крестъ послѣдней мудрости предъ Богомъ Творцомъ.

Основной вопросъ этической системы «назначенія человѣка» — о творчествѣ — остается по существу нерѣшеннымъ у Бердяева, хотя и намѣченнымъ — хотѣлось бы сказать — вѣрно. Тупикъ вопроса этого въ томъ, что въ категоріяхъ христіанскаго разума «творецъ» не можетъ быть инымъ идеаломъ, чѣмъ «святой». Образъ и подобіе Божіи должны открыться Духомъ, въ отвѣтъ на творческую самоопредѣлительную свободу человѣка. Господь призываетъ творить добро и признаетъ великимъ лишь сотворившаго и — потомъ уже — научившаго (Матѣ. 5, 19). Это и есть святость, ни предѣла коей, ни какихъ-либо единыхъ формъ нѣтъ. Формъ столько, сколько лицъ человѣческихъ, и даже болѣе.

Поставивши проблему творчества, какъ человѣческаго назначенія, Н. А. Бердяеву надо было бы (соответственно-значительно) выявить ложную онтологию творчества. Это проблема какъ разъ его этики, но она далеко не достаточно раскрыта въ книгѣ, и читатель можетъ быть близокъ къ впечатлѣнію, что въ пониманіи творчества человѣка авторъ лишь косвенно отражаетъ апостольскій опытъ — опытъ двухтысячелѣтняго христіанства, творившагося въ духѣ и истинѣ. Наиболѣе значительная часть книги — о фантазмахъ, кромѣ остроты философскаго прогноза, еще и тѣмъ значительна, что является какъ разъ анализомъ ложной онтологіи творчества. Къ сожалѣнію, авторъ не захватываетъ наиболѣе широкой области фантазмагоріи: фантазмагорію философскаго творчества фантазмагорію лже-мудрости и лже-искусства человѣческаго, обоготворяющаго хаосъ падшаго космоса, являющагося соблазномъ *ложной культуры*, царствующей (вѣрнѣе — княжествующей) въ мірѣ.

Не нужная, и не отражающая дѣйствительности полемическая струйка, льющаяся въ книгѣ противъ нѣкоторыхъ свв. отцовъ *, можетъ дать невѣрное направленіе мысли читателя, хотя возможно, что «тактически» является и благопріятнымъ симптомомъ для круга нѣкоторыхъ лицъ, привѣтствующихъ не только «свободу въ Церкви», но и «свободу отъ Церкви». Весь опытъ Церкви стоитъ на молитвенномъ творествѣ («творить» молитву) и само «личное спасеніе», противъ котораго такъ

*) Тракта́тъ св. Ме́фодія Патарскаго «Пиръ десяти дѣвъ» жалокъ и баналенъ. Тракта́тъ бл. Августина невозмо́жно читать, такимъ ду́хомъ мѣщанства отъ него рази́тъ» . . . (стр. 251)

считаетъ нужнымъ вооружаться авторъ, есть по существу (въ его подлинной, святоотеческой сути) нѣчто безконечно отличное отъ узко-эгоистическаго замыканія души въ свою самость. «Спасеніе мое» цѣликомъ (помимо всѣхъ творчествъ!) внѣ меня — во Христѣ, а Христосъ — Спасеніе всѣхъ, Онъ Альфа и Омега жизни. Въ немъ надо «погубить душу свою», «свое» творчество... Погубить можно только то, что имѣешь... Невольно вспоминаются слова старца Нектарія Оптинскаго: «Богъ творить только изъ ничего... надо себя сотворить ничѣмъ, и Богъ будетъ изъ тебя творить. Пресвятая Богородица болѣе другихъ сотворила Себя «ничѣмъ», и болѣе всѣхъ вознесена Богомъ». Младенческая простота и мудрость этихъ словъ, могутъ ли быть эпиграфомъ какой нибудь философской книги о творческомъ назначеніи человѣка? Вопросъ существенный для пути философіи. Старецъ Нектарій, какъ и говорившій объ этомъ же митрополитъ Филаретъ, тоже вѣдаютъ меоническую свободу человѣка, но какъ «младенцы о Христѣ» протягиваютъ ее Отцу для творчества второго творенія — второго рожденія

Примѣчательно, что своей идеей «творчества», полемически противопоставленнаго «личному спасенію», Бердяевъ (невидимо для себя) столкнулся съ фактомъ творчества Иисусовой молитвы: «Господи Іисусе Христе, помилуй меня грѣшнаго.» Эта духоносная (обильная неисчислимыми плодами) молитва, весь смыслъ свой полагающая не въ личности творящаго ее, а въ Господѣ Іисусѣ Христѣ, представляетъ наглядный примѣръ «неэгоистическаго эгоизма» христіанскаго, какъ любви «всѣмъ сердцемъ», какъ распятія во Христѣ человѣческой личности. Бердяевъ самъ не можетъ не утверждать этого: «Нужно любить ближняго, какъ самого себя: значить нужно и самого себя любить, почитать въ себѣ образъ Божій. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помѣшательству, ставящему себя въ центрѣ вселенной». (стр. 140). И потому фантастическими кажутся его слова о томъ, что «творить невозможно при одномъ непрестанномъ чувствѣ грѣховности и при одномъ смиреніи» (стр. 140). Чувство грѣховности всегда «непрестанно» и должно, какъ воздухъ, проникать во всѣ поры человѣческаго творчества, составить атмосферу земной человѣческой жизни подъ Благодатію. (Это глубоко чашимъ образомъ выражено Церковью въ покаянной молитвѣ пятидесятаго псалма, читаемаго священникомъ при кажденіи алтаря во время херувимской пѣсни, образующей ангельское состояніе

1) «Я просто не хочу имѣть никакого спасенія въ себѣ самомъ. Потому и пришелъ я къ Христу, что созналъ неимѣніе ничего спасительнаго въ себѣ» (мысль всякаго христіанина).

молящихся). Далѣе, смиреніе подлинное—развѣ можетъ остаться «одно»? Не является ли смиреніемъ всякій трудъ, всякое дѣло, всякое истинное служеніе христіанина?.. «Внутри христіанскаго міра — говорить далѣе Бердяевъ — противоборствуютъ двѣ моральныя направленности: смиреніе и творчество, мораль личнаго спасенія и страха гибели и творческая мораль цѣнностей, мораль отданія себя преобразованію и преображенію міра» (стр. 145). Искусственность этой схемы — такимъ образомъ выраженной — несомнѣнна. Безъ соли духовнаго истиннаго смиренія невозможно и ка кое х р и с т і а н с к о е т в о р ч е с т в о . Христіанское творчество, не осолненное смиреніемъ, это — *contradictio in adjecto*.

Преображеніе же міра — по слову Божію — есть дѣяніе Славы Божіей, а отнюдь не падшаго, изгнаннаго изъ рая человѣка, не могущаго безъ Славы Божіей преобразить, ни преобразовать даже самого себя. И, конечно, — ни единой песчинки въ мірѣ! «Безъ Меня не можете творить ничего», — *Заранѣе сдѣланная божественная поправка ко есмь импюющимъ произнести въ исторіи человѣческимъ словомъ о творчестве*.

Если Бердяевъ возстаеъ противъ лже-смиренія, лже-пониманія глубинъ грѣховности, то это необходимо выразить гораздо яснѣе. Ибо лишь въ этомъ послѣднемъ случаѣ его новая моральная концепція творчества будетъ — для христіанъ — соотвѣтствовать извѣстной евангельской истинѣ и войдетъ въ сокровищницу познанія Церкви.

Вопросъ о назначеніи человѣка еще глубже, чѣмъ его ставитъ Н. А. Бердяевъ. И не скрываются ли въ его альтруистическомъ бореніи, противъ своего «личнаго спасенія», элементы не-творческаго упрощенія проблемы личности человѣческой, высоко возвышающей надъ эгоизмомъ человѣческимъ во всѣхъ проявленіяхъ своего духа. Бердяевъ здѣсь явно не учитываетъ преобращенія «личнаго сознанія» — этого центрального момента христіанской аскезы Благодати. Мы знаемъ три ступени въ приближеніи къ Богу: рабская, наемническая и сыновняя. Но на сыновней ступени (моментами, извѣстной жизни каждаго христіанина) теряется всякое ощущеніе между рабствомъ Богу, наемнической службой Ему и преданностью сыновней. Ибо по отношенію къ Пресвятой Троицѣ всѣ живыя, молитвенныя чувства человѣка безконечно святы и высоки и не поддаются никакимъ мѣркамъ человѣческихъ отношеній. По отношенію къ Святѣйшему Святыхъ — слову Божію всѣ три чувства человѣческихъ ступеней сливаются, преображенныя въ одно царство Божіе, приходящее въ «силѣ» (Мр. 9, 1) и заливающее внутренняго человѣка. Смерть благоразумнаго разбойника тому примѣръ.

Не можемъ не утверждать, что человѣку надо всецѣло потерять, распять, испепелить свое мнимое, свое интеллектуальное безкорыстіе, когда начинаетъ казаться человѣку будто онъ выше «корыстныхъ» евангельскихъ понятій о наградахъ и наказаніяхъ. Не можемъ не утверждать, что человѣкъ никогда не перерастаетъ на землѣ понятій, данныхъ въ Евангеліи. По мѣрѣ пріятія Духа, понятія эти преобразуются, но никогда не перерастаетъ ихъ человѣкъ. И потому соблазняться евангельскими образами расцѣливости или считать ихъ принадлежащими низшему, экзотерическому кругу, — это не понимать глубинъ Евангелія. Можно безошибочно сказать что въ словахъ духовной корысти (о «покупкѣ» Благодати), проповѣданныхъ препод. Серафимомъ Мотовилову, гораздо больше сыновняго безкорыстія, чѣмъ во многихъ отвлеченныхъ трактатахъ, говорящихъ о высокихъ чувствахъ безкорыстной любви къ Богу. Категория земныхъ «высотъ» и благородствъ не примѣнима къ высотѣ и благородству евангельскому. Надо этически-эсхатологически расписать свой міръ душевной гносеологіи, провести и въ философіи принципъ: «Дай кровь и прими Духъ».

Словно боится Бердяевъ быть «безумнымъ» въ очахъ чистой философіи міра сего и слишкомъ трудно преодолеваетъ дурную безконечность опустошенно-логического гносеологизма. Найденный выходъ «парадоксальности» (удвоенный эсхатологичностью) конечно, даетъ автору нѣкій мандатъ на благовѣстіе Истины Христовой въ предѣлахъ новонайденной почвы, но и заключаетъ автора въ этихъ *предѣлахъ*. Парадоксальность же, какъ гносеологическое орудіе, имѣетъ несомнѣнно два конца: остроту эсхатологичности и тупикъ рационализма.

Трагизмъ этики Н. А. Бердяева исходитъ изъ слишкомъ «все же» большой близости (не свободно-арбитражной, подчиненно-кровной) къ ложнотворческимъ проявленіямъ и достиженіямъ міровой философской мысли, подлежащей болѣе определенному суду евангельской истины. «Какъ ни интересно все, что говоритъ Ницше, истина заключается въ прямо противоположномъ» (стр. 123) — вотъ образецъ ложно-великодушной, «двойственной философіи», притупляющей (апокалиптически-охлаждающей) свою истину.

Мы совсѣмъ не хотѣли бы ставить передъ авторомъ задачу формально-философскаго самоубійства. Закваскѣ не надо выходить изъ тѣста. Но было бы утѣшительно увидѣть въ творчествѣ Н. А. Бердяева еще болѣе независимую линію. Болѣе независимую отъ философіи, чѣмъ отъ Церкви. Линію меньшей зависимости отъ дурно-безконечной, ложно культурной оригинальности, столь смѣшиваемой въ культурѣ міра съ идеей творчества.

Если бы Н. А. Бердяев не боялся зависимости отъ «теологiи» *), не боялся бы быть даже слугою ея въ самомъ чистомъ значенiи этого слова, т. е. пресѣкъ бы традицію псевдо-свободной философи: быть въ феербаховской оппозиціи къ теологiи, — онъ могъ бы назвать свою книгу: «опытомъ духовной этики», ибо его книга преодолеваетъ «душевную» сферу философи и идетъ по духовной сферѣ пророческихъ утвержденiй, укорененныхъ въ вѣрѣ Христовой, спасающей Духомъ и философію и этику отъ сѣрости самодовольной добродѣтели. Центръ и значеніе книги въ философскомъ свидѣтельствѣ (понимаемъ это слово первохристіански) о Христѣ, о Словѣ - Смыслѣ, сотворившемъ міръ — Альфѣ и Омегѣ бытія.

Совсѣмъ напрасно авторъ нападаетъ на «ортодоксальную теологiю», чтобы удержаться въ своей философской свободѣ. Ортодоксальная теологiя въ лицѣ хотя бы трехъ ея столповъ, названныхъ Церковью ея представителями въ этой области, т. е. свв. Іоанна Богослова, Григорiя Богослова и Симеона Новаго Богослова, — не очень уже противорѣчитъ всѣмъ творческимъ утвержденiямъ его... А въ чемъ противорѣчитъ, тамъ она намъ кажется болѣе права, чѣмъ Н. А. Бердяевъ.

Бердяевъ говоритъ: «Философія приходитъ къ результатамъ познанiя изъ самаго познавательнаго процесса, она не терпитъ навязыванiя извнѣ результатовъ познанiя, которое терпитъ теологiя» (стр. 6). Гдѣ и какъ терпитъ теологiя «навязываніе и з в н ѣ» (?) результатовъ познанiя? И, если счесть навязываніемъ воспріятіе откровенныхъ истинъ (какъ это имѣло мѣсто у перечисленныхъ выше столповъ церковной теологiи) то неужели философія не терпитъ этого процесса пріобщенiя къ дѣйствительному познанію? Конечно, терпитъ — и вся исторiя философи тому свидѣтельство — но различіе существенное лежитъ межъ двумя дисциплинами: подлинное теологическое познаніе связывается дѣтскою простотою вѣры и любви ко Спасителю-Логосу, философское же, мнимо-свободное познаніе всегда находится въ полженiи змѣи, пожирающей свой хвостъ, т. е. вращается въ атмосферѣ неочищеннаго благодатію ума и не освобожденнаго отъ дебелисти плотскихъ тумановъ сердца. Преп. Исаакъ Сиринъ, пошедшій путемъ вѣры и благодатныхъ откровенiй, очень вы-

*) Трудно опредѣлить, что, собственно, Бердяевъ понимаетъ подъ «теологическимъ міровоззрѣніемъ», о которомъ онъ говоритъ, что оно «совпадаетъ съ натуралистическимъ эволюціонизмомъ» (стр. 37) въ «отрицаніи творчества». Напр. православный никейскій символъ вѣры, являющійся экстрактомъ теологическаго міровоззрѣнія, — въ чемъ онъ «совпадаетъ съ натуралистическимъ міровоззрѣніемъ»?

разительно говорить объ этомъ состояніи «внѣшнихъ философовъ» *), дѣля тѣмъ самымъ философію на «внѣшнюю» (по отношенію къ Церкви Христовой, конечно, по смыслу: I Кор. 5, 13) и на другую «внутреннюю» философію, воспринятую имъ самимъ, какъ служеніе Духу.

Но, въ сущности, всегда правильнѣе говорить не о томъ, что «философія приходитъ» или «теологія терпитъ» какое-либо построеніе, но что человѣкъ приходитъ, человѣкъ терпитъ, ибо фактически, въ земномъ порядкѣ обѣихъ дисциплинъ, одинаково могутъ быть и благодатно-познающіе истину вѣчнаго Откровенія и мудрствующіе въ границахъ плотскаго (иногда очень тонкаго) ума.

Самыми блестящими страницами книги слѣдуетъ признать первыя главы отдѣла «конкретные вопросы этики». Думается, что удача Бердяева въ этомъ отношеніи будетъ отъ него въ дальнѣйшемъ требовать творчества въ направленіи эсхатологическо-практической этики (или «этики практическаго творчества»). Книга его, въ общемъ, мало доступна среднему читателю мыслительныхъ книгъ, а вопросы творческой этики — вопросы именно читателя, а не академіи. Этическая философія должна перерости академичность своей мудрости. Въ этомъ было бы наиболѣе реальное ея культурное завоеваніе и оправданіе. (Конечно это также путь не мірской, не «философской» теологіи).

Разочаровываетъ эсхатологическій отдѣлъ. Самое введеніе его въ этику — мудрое творчество автора, но трактовка вопроса реально не сдвигаетъ его со своего эсхатологическаго мѣста. «Оправдать» адъ Бердяеву совершенно не удалось... даже въ отрицаніяхъ его. И, да простить намъ авторъ, здѣсь съ удивительной ясностью раскрылось слово Божіе о «посрамленіи мудрости мудрецовъ» и отверженіи «разума разумныхъ». Разумъ, даже оплодотворенный Логосомъ, даже профетическо-христіанскій уперся въ тупикъ и бьется, какъ раненая въ сердце птица. Вѣрнѣе, какъ Икаръ, упадетъ разумъ, растопивъ свои крылья у огня Премудрости Божіей, черезъ положенную черту которой ему не дано переступить. И — не скроемъ — радостно созерцать, какъ бьется мудрость мудреца въ тенетахъ дѣтской простоты Откровенія, не въ силахъ летѣть выше... туда, куда уже влечетъ Самъ Духъ тѣхъ, кто распялъ въ себѣ не только ветхую этику,

*) «Умъ имѣетъ созерцаніе для созерцанія себя самого. Въ немъ то внѣшніе философы и вознеслись своимъ умомъ и тѣмъ пред-
ставленіемъ твари».

но и всю парадоксальность этики новой. «Основной признакъ философіи духа тотъ, что въ ней нѣтъ объекта познанія»... (стр. 9), говоритъ авторъ, соединяя этимъ философію и жизнь. Остается вопросъ о способахъ осуществленія этого соединенія, какъ творческаго акта дѣйствительнаго познанія. Подлинная трудность осуществленія этой связи ощущается въ объективированіи Живого Бога въ самой книгѣ о назначеніи человѣка. Это объективированіе не можетъ остаться во всякой такъ называемой «философіи духа», которая будетъ одновременно упираться и на остріе эсхатологичности и въ тупикъ парадоксальнаго ratio.

Подлинная философія духа — и въ этомъ ея основное отличие отъ недуховной философіи — должна содержать въ себѣ *молитву*, какъ атмосферу своего познанія. Большая ошибка считать Духъ выражаемымъ отвлеченно. Нельзя духовно говорить «о Духѣ», можно лишь говорить «Духомъ». Духъ не поддается объективизаціи, и въ этомъ подлинное постиженіе философское — дойти до этого сознанія. Но это сознаніе должно быть и переждено. Нѣтъ иного способа осуществленія гносеологическаго познанія Духа,, какъ лишь черезъ *молитву*. Молитва, какъ всякое подлинное дѣло жизни, овитое духомъ молитвы, носить въ себѣ и *иной міръ* — тотъ міръ, котораго не знаетъ «культурная философія» или *о которомъ* она только знаетъ. Подлинное томленіе разума именно въ томъ, что онъ, доходя до познанія своей недостаточности и, пріемля знаніе «о Богѣ», остается незнающимъ Бога, не преображеннымъ въ Духъ, хотя и принявшимъ (отвлеченно) «примать Духа».

Философія, преступившая этотъ предѣлъ, становится «молитвой разума», теряетъ методъ холодной объективизаціи Господа (присущей, несомнѣнно, нѣмецкой мистикѣ, какъ отчасти и Н. А. Бердяеву), соединяется съ сердцемъ-духомъ, выходитъ на сыновній, крестный путь «отверженій», дѣлается менѣе «широко-терпима» къ возстаніямъ противъ воли Отца — не по нелюбви къ возставшимъ, но по любви къ Истинѣ Кроткаго Божьяго Беззащитнаго здѣсь отъ нападеній людскихъ Духа. «Философія духа» можетъ быть только такой.

Ибо самый серіозный вопросъ этой философіи — вопросъ: *какого духа?* — благодатнаго, соединившагося со Святымъ Духомъ или — пустого отъ Благодати, оккультнаго холоднаго духа, — тоже духа, такъ же могущаго быть освобожденнымъ отъ матеріи, но оставленнымъ, оставшимся безъ соединенія съ Живымъ Богомъ.

Бердяевская философія не болѣетъ этимъ — истинно творческимъ для всякаго духовнаго познанія вопросомъ. Духъ человѣка, не оплодотворенный Святымъ Духомъ, представляетъ

собой большую познавательную опасность, чѣмъ плоть. Весь соблазнъ оккультныхъ теософскихъ и антропософскихъ системъ состоитъ въ этомъ. Слѣды этого же видны и въ творчествѣ Бердяева. Понимая, конечно, всю ложь оккультной антропософіи и теософіи, Бердяевъ еще недостаточно отдалъ свое творчество Живому Богу-Отцу, недостаточно усыновилъ его Единому Учителю Іисусу Христу. И потому холодный огонекъ «автономнаго» человѣческаго духа еще пробѣгаетъ по страницамъ его творчества — творчества, идеологически нашедшаго вѣрный путь, но не имѣющаго еще вѣры слѣдовать имъ до конца.

Подъ «творчествомъ молитвы» мы не разумѣемъ одной элеваціи... Паскаль, столь же сколь и Францискъ Ассизскій, былъ на Западѣ творцомъ «молитвеннаго творчества». (Изъ западныхъ современниковъ — Эрнестъ Элло, Леонъ Блуа... Беремъ имена для бѣлаго примѣра). Религіозная мысль Востока, преимущественно, этого типа.

Молитва православія — мученическаго евангельскаго православія — можетъ идти, конечно, обоими путями въ мірѣ: путемъ молчанія и путемъ творчества. Н. А. Бердяевъ будетъ принадлежать второму пути Церковной культуры, если онъ не отгородится мнимой свободой мнимаго творчества отъ всячески страждущаго въ мірѣ Тѣла Христовой Церкви, воинствующей съ духомъ міра и торжествующей познаніемъ Бога.

Ученіе книги «о назначеніи человѣка» о томъ, что человѣческая свобода исходитъ только «наполовину» отъ Бога, а другой половиной исходитъ изъ меоническаго «ничто» (изъ котораго сотворенъ человѣкъ), не есть ли попытка отгородиться своимъ творчествомъ — своей свободой — отъ Творца, лишь въ К о е м ъ Е д и н о м ъ обрѣтаетъ, истинно, человѣкъ свою свободу? Развѣ «образъ и подобіе» человѣка восходятъ одновременно къ Творцу и къ «меоническому ничто»? Не есть ли это ученіе о двухъ образахъ и подобіяхъ въ человѣкѣ, одновременно даровавшихъ человѣку свободу? Если подлинно одинъ образъ и одно подобіе въ человѣкѣ, то не можетъ быть двойственности источника свободы. Не слѣдуетъ ли, наоборотъ, утверждать то меоническое ничто, къ которому тянется иногда человѣкъ, отходящій отъ Бога, какъ источникъ н е с в о б о д ы ? Драгоценнѣйшее и неповторимѣйшее слово «свобода» — можетъ ли уйти для человѣка изъ Объятій Отчихъ?.. Намъ кажется, что ища второй «рукавъ» своей свободы, внѣ лона Отчаго, Бердяевъ теряетъ ощущеніе Богосыновства, — того, что онъ самъ такъ трепетно ищетъ въ человѣкѣ. Немыслимо уйти человѣку изъ лона Отчаго, не найдя з д ѣ с ь полноту своей — именно не отвлеченной, именно не діалектической, но — сыновней свободы.

Сыновне погубить въ лонѣ Творца всѣ признаки своей автономно-меонической свободы, чтобы обрѣсти ее во вселенной творенія, здѣсь вся евангельская истина объ Отцѣ Небесномъ, о любви къ Нему неисповѣдимой и о нахожденіи своей жизни черезъ погубленіе ея въ Немъ. *Полу-отдача* себя Богу, *полу-оставленіе* себя въ пустотѣ ничто, — уничтожающая человѣка философія, которую разрушилъ въ мірѣ Сынъ Божій. Это философія любви къ Богу только отъ половины разума своего, отъ половины крѣпости и отъ половины сердца.

Господь-Творецъ погубилъ всю неописуемость Божества Своего и Творчества на Крестѣ смертномъ передъ глазами человѣческими, а человѣкъ не можетъ погубить (безъ всякихъ остатковъ!) свободу своего меоническаго ничтожества передъ Богомъ?!.. Что могло быть позволено нѣмецкому мистiku, вышедшему изъ протестантскаго апофатизма, то горько въ устахъ православно-апостольской философіи духа.

Невѣрными и недостойными благодатнаго духа кажутся въ книгѣ мысли Бердяева о «библейскомъ пониманіи Бога». Вотъ что говорить онъ — съ несомнѣннымъ чувствомъ справедливости въ своихъ намѣреніяхъ, но вполне не по существу: «Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакія аффективныя и эмоціональныя состоянія? Статическое пониманіе Бога, какъ чистаго акта, не имѣющаго въ себѣ потенцій, самодовольнаго, ни въ чемъ не нуждающагося есть философско-аристотелевское, а не библейское пониманіе Бога. Богъ Библии, Богъ Откровенія совсѣмъ не есть чистый актъ, въ немъ раскрывается аффективная и эмоціональная жизнь, драматизмъ всякой жизни, внутреннее движеніе, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человѣческой точки зрѣнія на Бога (не всякой ли отвлеченной? — добавимъ. . I.) Богу бояться приписать внутренній трагизмъ, свойственный всякой жизни, тоску по своему другому, по рожденію человѣка, но нисколько не бояться приписать гнѣвъ, ревность, месть и пр. аффективныя состоянія, которыя считаются предосудительными для человѣка. Существуетъ глубокая пропасть между пониманіемъ человѣческаго совершенства и Божьяго совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требованіе непрерывнаго себѣ подчиненія — все свойства, которыя христіанская вѣра считаетъ порочными, но Богу ихъ спокойно приписываетъ» (Подчеркнуто нами. I. I.) (стр.32)... Цитируя эти мысли Н. А. Бердяева, мы изумлены ихъ легкомысленностью, столь несвойственной автору. Когда и гдѣ, и какая «христіанская вѣра» могла говорить подобныя вещи? Мириться съ грѣховностью

Божества, съ человѣческой эмоціональностью Его — это дѣло сумеречнаго политеизма, который, конечно, можетъ своеобразно возродиться въ томъ или иномъ псевдо-вѣрующемъ христіанинѣ, но за который немислимо дѣлать отвѣтственной «христіанскую вѣру». Церковь понимаетъ аффекты Божьихъ дѣйствій въ мірѣ (о коихъ повѣствуетъ Библия) отнюдь не эмоціонально, не своеобразно человѣку, но сублимационно. Дѣйствіе сублимации производитъ благодатный «страхъ Божій» — высочайшее благоговѣніе — предъ Творцомъ, пронизывающе всѣ человѣческія (необходимыя для человѣка) понятія о Немъ. Языкъ аффектныхъ понятій — младенческій языкъ земли, который преодолевается лишь «страхомъ» («ужасомъ», по Бердяеву) сублимирующимъ содержаніе каждаго человѣческаго понятія, обращеннаго къ Богу.

Въ Церкви не можетъ даже и возникнуть вопроса о пониманіи Бога, «какъ чистаго акта» или какъ «статики». Если своего земнаго отца нельзя разсматривать, какъ «чистый актъ» или какъ «статику» (это было бы выраженіемъ, можетъ быть философской любви, но не человѣческой), такъ тѣмъ болѣе о Небесномъ Отцѣ Живомъ нельзя говорить въ категоріяхъ мертваго объективизма.

Безконечны духовныя постиженія близости Господа, но всѣ они — внѣ категорій, внѣ «философій» даже. Конечно, и тѣ, которыя закрѣплялись въ богословскихъ апофатическихъ и катафатическихъ выраженіяхъ. Символь св. Григорія Чудотворца — лучший отвѣтъ Н. А. Бердяеву, какъ «христіанская вѣра» понимаетъ Живого Бога, Котораго гораздо больше любить, чѣмъ понимаетъ, гораздо больше исповѣдуетъ, чѣмъ опредѣляетъ. И у подвижниковъ вѣры церковной, какъ и у подвижниковъ церковной мысли выражено Богопознаніе, какъ молчаніе чувствъ и дѣйствіе Духа.

Не во всей существенности Бердяевъ воспринимаетъ самъ и смыслъ священства Церкви. Священство-апостольство не только символическій знакъ, но и сила реальная, независимо отъ того, пользуется или не пользуется этой силой кто-либо (или даже самъ священникъ). Священство — посредничество любви, посредничество тайнъ, талантъ особой в л а с т и, вручаемой грѣшному человѣку. Онъ есть талантъ подлиннаго и высокаго творчества, по вѣрѣ Церкви, и именно Н. А. Бердяеву, въ связи съ его системой эсхатологической этики, легче всего было бы воспринять священство, не какъ символику, даже «реальную», но какъ реальность. Однако, онъ видитъ два міра: міръ символики и міръ реальности, и священство относитъ къ первому міру, противопоставляя ему святость, какъ чиновничеству государства —

государственный героизмъ. Но в л а с т ь не символъ, а реальность. Реальность власти можетъ обезцвѣтиться до символизма (можетъ быть этимъ процессомъ соблазняется Бердяевъ), но тогда это будетъ возстаніе противъ реальности. Какъ Причастіе можетъ быть принято безъ вѣры, но оно отъ этого не обратится снова въ хлѣбъ, но останется Тѣломъ, и вкушающій безъ вѣры вкусить судъ. «Святого» и «священника» нельзя смѣшивать, но уже никогда нельзя противопоставлять. Нельзя противопоставлять «небо» и «день», но сочетаться эти понятія могутъ. Здѣсь нѣтъ элементовъ противоположенія. Священство, при грѣховности священника, но при вѣрѣ его въ даръ свой, или по вѣрѣ другого, можетъ быть большей реальностью святости, большимъ освященіемъ земли, чѣмъ неукорененная въ порядкѣ міра, т. е. не имѣющая дара освященія земли святость. До Суда, до «видѣнія», въ земной лишь атмосферѣ вѣры, въ коей мы всѣ живемъ, невозможно проводить окончательной границы между символической и реальной святостью. Священство же, имѣя въ себѣ реальную символику, конечно въ сознаніи православной вѣры является болѣе твердой и гносеологически ясной реальностью, чѣмъ святость.

Духъ нѣкотораго неразличенія явствененъ и въ полемикѣ Бердяева противъ «страха» вообще, какъ этического матеріала. Здѣсь авторъ является глазамъ читателя какъ бы захваченнымъ фантазмагорической стихіей, которую онъ самъ, столь творчески обличилъ въ своей же книгѣ. Категория страха цѣликомъ дѣлается примѣнима къ нему же самому, ибо онъ высказываетъ страхъ предъ страхомъ (...такой же, какъ и передъ «личнымъ спасеніемъ»).

Въ томъ и тайна духовной этики, что не всякій страхъ противорѣчитъ любви. Благовѣніе любви — страхъ, но ангельскій, Божій. И потому онъ — «начало Премудрости» — по слову Премудраго. Не плотской, бѣсовскій, безблагодатный, но сыновній, духовный, который есть творческая атмосфера Благодати, по свидѣтельству всѣхъ тѣхъ, кои имѣли совершенную любовь. «Въ какомъ страхѣ и трепетѣ пребываютъ христіане?» спрашиваетъ преп. Макарій Египетскій, и отвѣчаетъ: «Чтобы не поползнуть въ чемъ-нибудь, но пребывать въ согласіи съ Благодатью» (Бесѣда 27).

Тотъ, который хотѣлъ быть отлученъ отъ Христа за братьевъ, котораго никакіе ангелы не могли отлучить отъ любви Христовой, онъ до конца дней страшился самого себя, сознавалъ, что течетъ измѣнчиво-творческимъ поприщемъ жизни и силу безстрашія полагалъ лишь въ живущемъ въ немъ Христѣ.

Противоположеніе «рабьяго страха» — «мистическому ужа-

су» нѣсколько искусственно. Оно цѣнно можетъ быть для дидактическихъ разсужденій. Но лучше не мѣнять духовной терминологіи, сложившейся тысячелѣтіями, въ словѣ Божьемъ укорененной, и все равно понятной лишь тому, кто самъ идетъ къ духу.

Отрывъ отъ своего же эсхатологическаго воспріятія реальности у Н. А. Бердяева и въ пониманіи «закона», какъ нормы. Бердяевъ титанически борется съ закономъ, какъ нормой. Но эта борьба аналогична борьбѣ съ Богомъ тѣхъ атеистовъ, которые не съ Живымъ Богомъ борются (ибо они Его не знаютъ), но со своей фикціей о Богѣ И. Н. А. Бердяевъ борется со своей фикціей о Законѣ, съ своимъ закономъ о законѣ. Но «законъ» — понятіе гораздо болѣе духовное и эсхатологическое, чѣмъ то кажется чистому или практическому разуму. Законъ — Тайна Бытія, а совсѣмъ не «норма». Норма, это отраженіе — всегда слабое — закона. Законничество есть неповиновеніе закону, худшее, чѣмъ беззаконіе. Законничество, это лишеніе Закона Духа. И въ это законничество, только «съ другой стороны», впадаетъ всякій борящійся съ законничествомъ черезъ умаленіе духа и тайны Закона.

Законъ евангельскаго духа, законъ небесной жизни, конечно, цѣликомъ вложенъ былъ въ Ветхій Завѣтъ, только не раскрытъ, икономически. Не нарушить законъ пришелъ Господь... И намъ нельзя нарушать его, отождествляя съ нормой. Царство Божіе — Небесный Іерусалимъ — есть новое раскрытіе того же Единого Творческаго Закона, который не имѣетъ иной нормы, кромѣ: «будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершененъ есть». Законъ — безконечная святость Бытія въ Богѣ, отъ котораго ни іота не можетъ отпасть.

Этотъ Божественный Законъ, трудно постигаемый мудростью, но лишь довѣріемъ любви къ Законодателю, соблазнительный для іудеевъ-законниковъ и являющійся безуміемъ для эллиновъ-мудрецовъ, — этотъ Законъ открылъ міру — какъ откровеніе Истины — тайну двухъ путей человѣческой свободы: широкаго и узкаго. Черезъ все Евангеліе проходитъ эта недомыслимая тайна, постижимая лишь черезъ всесозидающую любовь къ Богу. Это Божье пророчество объ Истинѣ Жизни и Смерти, о пшеницѣ и плевелахъ — есть такой же Крестъ, какъ все Евангеліе, и, помимо возвѣщенія реальности, служить мѣрою вѣры-довѣрія человѣка къ Богу и погубленія своего ветхаго добра, — того самаго недобраго добра, той самой мало-справедливой справедливости, на которыя праведно возсталъ Н. А. Бердяевъ, не дошедшій только до конца своей эсхатологической этики, обернувшійся назадъ, — взглянуть на свое горящее

старое философское отечество, и... остановившийся, въ созерцаніи оставленнаго.

Ветхій разумъ («кичашій», какъ мудро говорили свв. отцы) не приѣмлетъ тайны, одной изъ самыхъ великихъ: тайны сыновняго свободнаго послушанія «угонзанія въ Сигоръ» (см. Великій Канонъ св. Андрея Критскаго), изъ горящихъ городовъ. Онъ не имѣетъ силъ (евангельской любви!) возненавидѣть «отца и мать» — свои ветхо-этическія категоріи: разстаться съ философіей своею «доброты», съ культурой своею «справедливости».

Признать ничтожество своихъ этическихъ оцѣнокъ или хотя бы понять ихъ относительность для надмірнаго Бытія, современному законническо-культурному сознанію челоуѣка столь же трудно, сколь древнему законническому сознанію іудеевъ было; принять своимъ Богомъ — Страдающаго на Крестѣ Челоуѣка, лишеннаго общественно-принятой этической нормы. То былъ соблазнъ, и это есть соблазнъ ложной культуры, — не сыновней, не знающей Отца.

«Соблазнъ адомамъ» есть соблазнъ ветхой этики, той «доброй» этики, которую творчески образумилъ Н. А. Бердяевъ, но изъ которой онъ самъ до конца не вышелъ *). Какъ на рубежѣ ветхой и новой эры челоуѣчества — двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ — челоуѣкъ - законникъ хотѣлъ ограничить Бога нормой высоты и отдаленности отъ земли, такъ и теперь челоуѣкъ, соблазненный закономъ ложной культуры, хочетъ ограничить Бога нормой этики своего меонически-нравственнаго масштаба.

Невозможно принять того, что адъ есть «проблема». Это данность, если и испытываемая, то только какъ данность. Данность эта аналогична данности безсѣменнаго зачатія.

Адъ есть дѣйствительность, дѣйствительность антропо-демонологическая — безусловно восходящая по ту сторону антропологической этики... Реальность «дѣтей діавола» (Іоан. 8, 44), творящихъ похроти «отца своего» и «ничего» (!) (Іоан. 14, 30) не имѣющихъ во Христѣ, изображена въ Евангеліи образомъ плевеловъ, всѣваемыхъ врагомъ въ пшеницу, невидимыхъ въ періодъ роста всходовъ (исторія культуры), и только послѣ какого то времени замѣчаемыхъ... Все это безмѣрно углубляетъ (и упрощаетъ!) вопросъ, дѣлая его во всякомъ случаѣ непосильнымъ для той методологіи, которой придерживается философія Бердяева, въ этомъ пунктѣ особенно теряющая соль своею эсхатологичности.

*) Несмотря на прекрасныя свои слова: «Суда надъ Богомъ быть не можетъ, ибо Онъ есть источникъ всѣхъ плінностей, съ точки зрѣнія которыхъ происходитъ судъ». (стр. 48) Вотъ здѣсь — зарождеііе той сыновней этики, о которой говорили мы.

Христіанинъ - философъ призывающій общество къ послѣдней правдивости, долженъ самъ выдержать испытаніе эсхатологическаго мужества и правдивости, своей любви къ Богу, какъ своего безграничнаго благоговѣйнаго довѣрія къ данному Слову, Его всецѣло потусторонней справедливости, столь же возвышающейся надъ нашей этической атмосферой, сколь небо надъ нашими крышами.

Иначе, безъ «погубленія души своей», своего мятущагося разума въ небѣ Евангелія (радостномъ, свѣтломъ конечно погубленіи сыновнемъ!) трудно почти невозможно выходить на проповѣдь въ мірѣ подлинно новыхъ, подлинно правдивыхъ словъ христіанской этики.

Христіанство обезсолилось совсѣмъ не только потому, что много лицемѣровъ числится въ немъ, но главнымъ образомъ потому, что обличающіе лицемѣріе сами не до конца доводятъ ни свое бѣгство изъ ветхаго, уничтожаемаго Богомъ міра чувствъ и помысленій, ни свою огненную любовь къ Живому Отцу, ту любовь, которую свелъ на землю Сынъ Человѣческій, и — к а к ъ т о м и л с я , пока она возгорится (Лук. 12, 49). Священники, учителя, философы христіанства, судъ надъ которыми во много разъ острѣе — не до конца доводятъ свою возможную въ мірѣ преданность Богу: распинаютъ міръ себѣ, но не распинаютъ себя міру.

Н. А. Бердяевъ несомнѣнно оказываетъ услугу философiи, что въ ущербъ своей чистотѣ устремленія къ духу, гносеологически почти не отрывается отъ не-христіанской философской культуры, въ которой благоговѣствуетъ христіанскій эсхатологизмъ этики. Эта его заслуга, это культурное дерзновеніе, конечно хотѣлось бы видѣть внѣ всѣхъ пробѣловъ, всѣхъ не-свершеній его «методологiи духа».

Невозможно не испытать этического удовлетворенія отъ философскаго умерщвленія не-эсхатологической этики Канта, къ сожалѣнію умерщвленной не до конца.

Безотносительное «творчество» уже оправдываетъ книгу тѣмъ, что она написана... Творчество же Духа Истины ее оправдываетъ тѣмъ, что она предполагаетъ свое развитіе (и — если надо — свое уничтоженіе).

Самое цѣнное въ книгѣ Бердяева — этическая печаль о несовершенствѣ добра и добрыхъ. Это ощущеніе безмѣрныхъ совершенствъ Отца Небеснаго и подчиненіе Его заповѣди о пріятіи этихъ совершенствъ, какъ «нормы» этического закона.

Не христіанскіе философы «ищутъ». Христіанскіе — «доискиваются». Философія Бердяева есть эта цѣнная христіанская до и с к и в а ю щ а я с я философія... Могущая доискаться до самоотрицанія, во имя высоты своихъ исканій.

«Человѣкъ есть существо недовольное самимъ собою, способное себя переростать» стр. 51), говоритъ Бердяевъ.

Если до этого послѣдняго, дѣйствительно, можетъ доискаться свобода ветхаго человѣка, то это — признакъ ея вѣры въ правдивость словъ: «собою же не похваляюсь, развѣ только немощами моими»... словъ перваго философа свободнаго духа — болѣе святаго, чѣмъ творца.

І е р о м о н а х ъ І о а н н ъ
(Ш а х о в с к о й)

Сергіево Подворье.

О ГОРДОСТИ СМирЕННЫХЪ

(Отвѣтъ іеромонаху Іоанну).

Съ тяжелымъ чувствомъ прочелъ я статью іеромонаха Іоанна. Не потому было у меня это чувство, что статья направлена противъ моей книги. Ничего лично обидного для меня въ ней нѣтъ. Но статья вызываетъ острое чувство общаго характера. Читая статью, я думалъ о томъ, что думалъ уже много разъ въ жизни, но думалъ острѣе: о гордости смиренныхъ, объ ужасной гордости, возникающей на почвѣ православно-аскетической, на почвѣ монашества, ушедшаго изъ міра. Это есть совсѣмъ не личная гордость, а гордость родовая, классовая, гордость привитая школой, подобная сословной гордости аристократіи. Я совсѣмъ не собираюсь сбличать іеромонаха Іоанна въ личной гордости. Я не имѣю никакихъ основаній такъ о немъ думать и считаю неумѣстными такого рода обличенія. Но я почувствовалъ въ его статьѣ сверхличное, родовое, классовое, монашеско-аскетическое горделивое презрѣніе къ міру, къ человѣку, къ культурѣ, къ философіи, къ бореніямъ человѣческаго духа, къ стремленіямъ и мучительнымъ исканіямъ міра. Онъ чувствуетъ себя на горѣ Авенъ, въ крѣпости защищенной отъ всѣхъ волненій и движеній міра. Почва міра колеблется, онъ же остается на твердой почвѣ. Такого рода защищенность и укрѣпленность, такого рода искусственная изоляція себя подъ стекляннымъ колпакомъ слишкомъ часто означаетъ холодное равнодушіе къ процессамъ, происходящимъ въ мірѣ, къ мученіямъ міра. Духовная свобода отъ стихій міра должна вести не къ равнодушію и презрѣнію къ міру, а къ работѣ надъ одухотвореніемъ міра. «Міръ» есть не только грѣховныя страсти, «міръ» есть не только то, что заповѣдано намъ не любить, «міръ» есть также Божье твореніе и Божья тварь, живыя существа, страдающія и радующіяся, облеченныя въ плоть и кровь. Можно и должно отрѣшиться отъ власти грѣховныхъ страстей міра надъ человѣческой душой, но нельзя и не должно отрѣшиться отъ живыхъ существъ міра, отъ судьбы міра. Духовная любовь, которой хотѣли замѣнить

горячую человеческую любовь, нередко оказывалось «стеклянной любовью» (выражение В. В. Розанова). Православію чужда баптистская идея спасенности избраннаго круга вѣрующихъ, но та же идея въ иной, менѣе грубой формѣ мжетъ явиться въ аскетическомъ монашествѣ, которое причислитъ себя къ кругу избранныхъ, возвышающихся надъ міромъ и надъ всѣмъ въ мірѣ происходящимъ. И напрасно думаютъ, что гордость преодолевается и достигается смиреніе, если ежесекундно повторять о своей грѣховности и недостойнствѣ. Это легко можетъ превратиться въ условную риторическую форму, за которой скрывается религиозное самопревозношеніе и горделивое презрѣніе къ другимъ, вызванное сознаниемъ принадлежности къ единственной истинной школѣ и единственному истинному пути жизни. Евангельское обличеніе фарисеевъ можетъ быть отнесено и къ фарисейству монашескому, аскетическому. Душевная жизнь человека настолько запутана, сложна и хитра, въ ней такъ перемѣшано сознательное и безсознательное, что человекъ совершенно искренно мжетъ принять свою сверхличную гордость за смиреніе, если онъ дѣлаетъ внѣшніе знаки смиренія. Необходимо всегда помнить, что крсмъ истиннаго смиренія, которое очень трудно, есть еще лже-смиреніе, которое легко, о чемъ я и пишу въ своей книгѣ. Необходимо также отличать смиреніе, какъ внутренній и свободный духовный актъ, отъ внѣшняго послушанія. Послушаніе очень сильно у іезуитовъ и даже у коммунистовъ, но смиренія нѣтъ. Именно въ наше время нужно особенно настаивать на томъ, что христіанство и православіе не тождественно съ монашеско-аскетическимъ направлениемъ, идущимъ изъ сирійской пустыни, отъ Аеопа, отъ «Добротолубія» и Оесфана Затворника. Всякій знающій исторію христіанства знаетъ, что это лишь одно изъ теченій въ христіанствѣ и въ православіи и не самое древнее. Это традиція не евангельская, не апостольская, не первохристіанская, болѣе поздняя. Течение это нередко приводило къ тому, что «Добротолубіе» заслоняло собой Евангеліе, что Св. Исаакъ Сирианинъ или Св. Іоаннъ Лѣствичникъ признавались болѣе авторитетными, чѣмъ апостольскія посланія. Это есть только одна изъ школъ внутри восточнаго христіанства, а не христіанство въ его полнотѣ. Какъ и всякая замкнутая школа, она легко можетъ заболѣвать горделивымъ презрѣніемъ ко всему остальному міру и къ міру христіанскому, по инымъ путямъ идущему. Вопросъ этотъ очень важенъ сейчасъ потому, что повсюду въ мірѣ, не только въ православіи, но и въ католичествѣ, монашество переживаетъ страшный, почти смертельный кризисъ. И это мжетъ произвести впечатлѣніе конца и гибели христіанства. Вотъ такъ въ связи стараго типа монашества съ судьбой христіанства вообще допускать нельзя. Думаю, что возможна новая форма монашества,

монашества въ міру, монашества любящаго не только Бога, но и человѣка, снисходящаго къ мукамъ міра. Самъ іеромонахъ Іоаннъ производитъ впечатлѣніе уже не цѣльнаго монаха стараго типа. Въ немъ нѣтъ здороваго варварства. Его душа культурно усложнена и это сказывается прежде всего въ его манерѣ писать, въ отсутствіи простоты, въ вычурности и изломѣ. Онъ хочетъ дѣлать видъ, что его нисколько не беспокоитъ все происходящее въ мірѣ и съ міромъ, что почва подъ нимъ твердая, незыблемая и огражденная. Но недостатокъ простоты, вычурность и изломъ въ формѣ выражений мыслей и чувствъ свидѣтельствуютъ уже о нѣкоторой раненности процессами міра, о преждевременной усталости отъ борьбы, вызванной міромъ. Проблема смиренія гораздо сложнѣе, чѣмъ обычно думаютъ. Безспорно существуетъ феноменъ гордости смиреніемъ. Въ аскетической литературѣ объ этомъ говорится. Гордость смиреніемъ есть специфически русскій и православный соблазнъ. У католиковъ этой гордости смиреніемъ нѣтъ, у нихъ другое, у нихъ гордость связана съ церковнымъ имперіализмомъ. Гордость смиреніемъ была у Достоевскаго. Обыкновенный европейскій ученый, настроенный скептически, но ищущій научную истину, въ извѣстномъ смыслѣ болѣе смирененъ, чѣмъ иной монахъ-аскетъ, презирающій міръ и людей, какъ грѣхъ, и впадающій въ гордость смиреніемъ. Всякій человѣкъ, который почитаетъ себя и свой выдѣленный кругъ носителемъ полноты истины, уже поэтому легко впадаетъ въ горделивое презрѣніе къ міру и къ людямъ. И эта гордость нисколько не ослабляется отъ того, что онъ будетъ лично себя считать грѣшнымъ и недостойнымъ.

У іеромонаха Іоанна происходитъ со мной недоразумѣніе, какъ впрочемъ и у многихъ. Онъ повидимому принимаетъ меня за богослова или «духовнаго» писателя, который все еще не можетъ отдѣлаться отъ философіи и вносить ее въ слишкомъ большомъ количествѣ въ свое богословствованіе, остается на полъ пути. Это невѣрный подходъ къ книгѣ. Моя книга свѣтская, философская, культурная, морально-реформаторская. Я на этомъ мѣстѣ стою и сходить съ него не предполагаю. Въ этомъ мое призваніе. Весь смыслъ книги въ томъ, что съ этого мѣста она говорить о духовныхъ вопросахъ, мучающихъ міръ. Совершенно ясно, что іеромонахъ Іоаннъ требуетъ отъ меня отреченія отъ филоссофіи. Тогда только я буду мыслить правовѣрно, въ согласіи съ святоотеческими преданіями. Но я отрекаться не собираюсь. Я хочу быть христіаниномъ, оставаясь философомъ, и философомъ, оставаясь христіаниномъ. Такова моя тема. Въ этомъ вопросѣ обнаруживается у іеромонаха Іоанна характерная русская черта, свойственная самымъ противоположнымъ русскимъ направлениямъ, религіознымъ и антирелигіознымъ, православно-

аскетическимъ и нигилистическо-революціоннымъ — недовѣріе и вражда къ мысли, презрѣніе къ разуму и къ діалектикѣ. Въ моей молодости мои товарищи социаль-демократы тоже требовали отъ меня отреченія отъ философіи, отъ свободы мысли и считали это условіемъ ортодоксальнаго исповѣданія марксизма. Русскіе склонны называть раціонализмомъ всякое мышленіе, всякое познаніе, всякую діалектику, что, конечно, по существу ошибочно. На этой почвѣ возникаетъ своеобразный русскій обскурантизмъ. Это совсѣмъ не свойственно западнымъ людямъ, они совсѣмъ не склонны считать, что мысль отъ діавола, все равно будь они католиками или протестантами, они склонны считать интеллектъ самой благородной составной частью человѣка. Это не свойственно также греческому православію, патристикѣ, которая даже слишкомъ была пропитана греческимъ интеллектуализмомъ и греческой философіей. Нигилистическое отношеніе къ философской мысли и культурѣ очень связана съ русскимъ традиціоннымъ типомъ православія. Но намъ заповѣдано любить Бога и всѣмъ разумѣніемъ своимъ. Мысль самого іеромонаха Іоанна очень неотчетливая и эмоціональная и онъ, повидимому, дорожить этимъ ея свойствомъ. Онъ соблазняется словомъ «парадоксальность». Онъ склоненъ видѣть въ «парадоксальности» раціонализмъ. Какъ бы возражая мнѣ, онъ противопоставляетъ «парадоксальности» истинную духоносность. Это явное недоразумѣніе. Острота «парадоксальности» обращена не «по ту сторону», а «по сю сторону», она не допускаетъ перенесенія «посюсторонняго» въ «потустороннее». «По ту сторону» нѣтъ уже «парадоксальности», остріемъ своимъ направленной «по сю сторону». «Парадоксальность» и есть антираціонализмъ. Я сознательно утверждаю филоссофію (и теософію), не какъ служанку богословія, не какъ утилитарное и техническое орудіе для цѣлей поставленныхъ религіей, а какъ обнаруженіе творческой познавательной активности человѣка, именно какъ человѣческую философію, какъ человѣческую любовь къ мудрости, какъ творческій даръ человѣка перерастетъ себя и въ познавательномъ опытѣ пріобщиться къ духовному міру. Для іеромонаха Іоанна христіанство какъ будто бы не есть религія бого-человѣческая, религія Бого-человѣка и потому для него человѣческая сторона христіанства должна представляться соблазномъ. Но этой неотрывной человѣческой половинѣ христіанства я ни въ коемъ случаѣ уступить не могу. Человѣкъ призванъ не къ тому, чтобы уничтожиться, перестать существовать и предоставить Богу занять пустое мѣсто. Это — моноизитская ересь. Человѣкъ призванъ къ творческому взаимодействию съ Богомъ. Иначе было бы непонятно, зачѣмъ Богъ сотворилъ существо, которое должно быть уничтожено, совершенно опустошено и лишь черезъ это обожено. Непонятно, какъ Богъ

может не любить человеческого. Именно въ христіанствѣ открывается не только движеніе отъ Бога къ человѣку, но и движеніе отъ человѣка къ Богу, открывается величайшій фактъ міровой религіозной жизни—*человѣчность* Бога и богоподобность человѣка, бжественное въ человѣкѣ. Сыновство, которое іеромонахъ Іоаннъ справедливо считаетъ высшимъ достиженіемъ, предполагаетъ человѣчность Бога и человѣчность христіанства. Жаль только, что тѣ, которые считаютъ себя достигшими сыновства, такъ мало показываютъ другимъ свои достиженія. Тутъ мы подходимъ къ самому важному вопросу моей христіанской этики.

Человѣчно ли христіанство? Вопросъ основной, самый важный. Слишкомъ многіе въ исторіи христіанства, забывшіе объ Евангеліи, утверждали обратное, утверждали нечеловѣчность и даже безчеловѣчность христіанства. И пусть не говорятъ мнѣ, что мейнъ вопросъ гуманистическій, возникшій изъ опыта гуманизма. Это есть способъ запугиванія вмѣсто дѣйствительнаго отвѣта на поставленный вопросъ. Я твердо стою на томъ, что христіанская религія *человѣчна* и что въ этомъ даже ея главная особенность. Сущность христіанства никакъ нельзя пснять, какъ униженіе *человѣка* и истребленіе *человѣческаго*. Христіанство есть откровеніе о Богѣ и откровеніе о *человѣкѣ*, откровеніе *богочеловѣческое*. И потому христіанская этика есть этика *человѣчная*. И я считаю всю этику христіанской, поскольку мнѣ удалось ее сдѣлать *человѣчной*, въ чемъ и была моя главная цѣль. Іеромонахъ Іоаннъ *совсѣмъ* не показалъ, почему моя этика не христіанская или недостаточно христіанская. Онъ *совсѣмъ* не приводитъ никакихъ аргументовъ, онъ судитъ *эмоціонально*, по неспредѣленному ощущенію несоотвѣстствія моихъ взглядовъ съ взглядами традиціонными. Онъ считаетъ *наиболѣе* слабей *эсхатологическую* часть моей кн ги. Не мнѣ, конечно, судить о томъ, сильна ли она и удалась ли она мнѣ. Но я могу сказать о ея значеніи, о ея роли въ созданіи всей книги. Моя книга родилась изъ *эсхатологическихъ* мотивовъ, изъ опыта объ адѣ, изъ мученія надъ проблемой ада. Изъ этого *эсхатологическаго* опыта пытался я добыть свѣтъ для рѣшенія нѣкоторыхъ *основныхъ* вопросовъ жизни. Я увидѣлъ путь этики, уготовляющій адъ, уготовляющій его изъ преданности дсбру, и путь противоположный, уготовляющій освобожденіе отъ ада. Для іеромонаха Іоанна какъ будто бы *совсѣмъ* нѣтъ связанный съ этимъ проблематики, его ничто тутъ не беспокоитъ и не мучаетъ. Главное различіе между нами въ томъ, что я сознательно хочу сдѣлать проблематичнымъ то, что для іеромонаха Іоанна не проблематично. Весь вопросъ въ томъ, есть ли *проблематическое* для христіанской души, для христіанскаго сознанія. Это слишкомъ часто отрицается и отрицаніе это

почитається признакомъ ортодоксальности. Но на этомъ пути христіанство костенѣетъ и мертвѣетъ. Догматизмъ отрицающій проблематику, самодовольный и успокоенный есть ложный догматизмъ, враждебный движенію духа. Это есть вопросъ о творчествѣ. Наиболѣе, повидимому, отталкиваетъ и пугаетъ идея этики творчества на ряду съ этикой закона и искупленія. Съ этимъ связана основная идея моей жизни. Тысячу разъ слыхалъ я возраженія противъ пониманія человѣка, какъ творца и призваннаго къ творчеству. Но обычно даже самая постановка проблемы не принималась и не понималась. Имѣть высокую идею о человѣкѣ, какъ творцѣ, не есть гордость, потому что человѣкъ есть Божья идея и въ Божью идею входитъ это его призваніе. Странно думать, что Богъ могъ сотворить что-то маленькое и ничтожное, какъ увѣнчаніе творенія. Нечестиво и богопротивно быть низкаго мнѣнія о Божьей идеѣ и презирать ее, какъ ничтожную и жалкую. Творческое призваніе человѣка совсѣмъ не есть право и притязаніе человѣка, а есть долгъ его передъ Богомъ, исполненіе Божьяго повелѣнія. Не быть творцомъ и не творчески относиться къ жизни есть неисполненіе Божьей воли, богопротивленіе. И Богъ ждетъ, что мы объ этомъ догадаемся по присущей намъ свободѣ. Такъ только и нужно ставить вопросъ. Христіанство освободило скованнаго Прометея или заковало его еще болѣе? Думаю, что освободило, ибо закованъ онъ былъ не Богомъ, а демонами природы, противъ власти которыхъ боролся.

Еще хочу сказать: нельзя утверждать монополію духа и чувствовать себя монополистомъ духовности, это противорѣчить священному писанію,—духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и нельзя духовность выдѣлять и противопоставлять мучительному и страдальческому опыту міра, добыванію человѣкомъ огня и свѣта. Духовность должна стать силой въ мірѣ, преображающей міръ.

Николай Бердяевъ.

ДВИЖЕНИЕ КЪ ЕДИНЕНИЮ ХРИСТИАНСКИХЪ ЦЕРКВЕЙ И ПРО- БЛЕМА СОВРЕМЕННАГО МІРА

I.

Въ наши дни недоумѣній, кризиса, распада, исканій и ожесточенной борьбы большая, еще недостаточно обратившая на себя вниманіе внѣшняго міра, работа, большое сосредоточенное усилие въ сторону единенія и совмѣстной религіозной помощи міру производится христіанскими Церквями. Это — такъ называемое «Экуменическое Движеніе», которое, какъ извѣстно, нашло себѣ одновременно выраженіе въ трехъ организаціяхъ: 1) въ Лозанскомъ движеніи «for Faith et Order», направленномъ въ сторону единства въ вѣрѣ и церковномъ строѣ, 2) въ Стокгольмскомъ сотрудничествѣ Церквей на почвѣ практическаго христіанства и 3) во «Всемирномъ Союзѣ для осуществленія содружества народовъ черезъ Церкви» «World Alliance for International Friendship through the Churches».

Организаціи эти находятся въ тѣсномъ соприкосновеніи и сотрудничествѣ другъ съ другомъ, особенно первыя двѣ, — но каждая, какъ мы увидимъ, отмежевала себѣ отдѣльную самостоятельную область церковной работы.

Наиболѣе яркой и глубокой по духу, наиболѣе творчески духовной является Лозаннская организація. Съ другой стороны отъ «Всемирнаго Союза содружества народовъ черезъ Церкви» вѣтъ, какъ это отчасти можно было ожидать, духомъ конгрессовъ, духомъ бумажныхъ резолюцій, духомъ дипломатическаго христіанства; это — младшій братъ Лиги Націй (хотя возникъ онъ еще до великой войны). Однако и здѣсь совершается нѣкая важная и настоящая работа — духовнаго сближенія представителей разныхъ національных Церквей на почвѣ христіанскаго подхода къ животрепещущимъ вопросамъ политики и взаимоотношенія народовъ.

Каждый годъ въ концѣ лѣта и въ началѣ осени (обыкновен-

но конецъ августа — начало сентября) происходятъ съѣзды руководящихъ комитетовъ этихъ организацій; съѣзды довольно многолюдные, ибо одни уже руководящіе комитеты этихъ организацій насчитываютъ много членовъ. Такъ, Continuation Committee Лозаннской организаціи насчитываетъ 134 члена. Я третій годъ участвую въ этихъ годовыхъ съѣздахъ, и каждый годъ я все болѣе убѣждался во все растущемъ значеніи этого движенія сотрудничества Церкви.

Но — повторяю — духовный фокусъ этого экуменическаго движенія — Лозаннская организація... «Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино». Единство христіанства въ вѣрѣ и богопочитаніи не есть что нибудь, имѣющее лишь отвлеченное значеніе, что нибудь, касающееся лишь внутренней жизни: оно есть источникъ силы духовной, питающей жизнь, излучающей въ жизни и просвѣтляющей ее. Лозаннская конференція и движеніе, связанное съ нею, не стремится достичь компромиссныхъ рѣшеній, не думаетъ, не задается цѣлью путемъ дипломатическихъ «круглыхъ столовъ» преодолѣть рознь христіанства, она не считаетъ, что различіе между христіанскими вѣроисповѣданіями лишены всякаго значенія или могутъ быть всецѣло исторически оправданы съ точки зрѣнія историческаго релятивизма. Она является лишь той почвой, на которой встрѣчаются между собою христіанскія Церкви для разговоровъ о вѣрѣ, не для догматическихъ компромиссовъ и комбинацій — въ увѣренности, что Духъ Святой наставитъ искренно ищущихъ и приведетъ когда нибудь силою Своею, а не разумомъ нашимъ, къ полнотѣ единства во Христѣ тѣхъ, кто единомысленно молятся объ единствѣ: «да будутъ едино стадо и Единъ Пастырь».

И вотъ, по мѣрѣ работъ «Лозанны», все сильнѣе и сильнѣе, съ неожиданной яркостью и убѣдительностью, возникаетъ сознаніе, что христіанскія Церкви ближе другъ къ другу, чѣмъ онѣ думали. Другими словами: протестанство все больше отказывается отъ субъективизма послѣдняго періода своего развитія, отъ односторонней заостренности своихъ полемическихъ формулъ, чтобы все болѣе возвращаться къ богатству и полнотѣ апостольской проповѣди. *Христіанскія Церкви ближе другъ ко другу, чѣмъ онѣ предполагали*; или еще вѣрнѣе будетъ сказать: Духъ Божій есть Духъ Животворящій, соединяющій разсѣченное и исцѣляющій немощное и восстанавлиющій ущербленное — изъ Своей полноты. Трудно повѣрить, когда слышишь рѣчи протестантскихъ делегатовъ на лозаннскихъ собраніяхъ, что это говорятъ подлинныя протестанты: такъ сильно звучитъ въ нихъ нотка *церковности*, такъ много въ нихъ уваженія къ преданію древней Церкви, такъ подчеркиваютъ они общеніе святыхъ, такую важную центральную

роль играет во многих рѣчахъ Таинство Евхаристіи.

Особенно интересныя и неожиданныя впечатлѣнія получилъ я въ этомъ году отъ засѣданія небольшой подкомиссіи богослововъ (15 человекъ) Лозаннскаго «Continuation Committee» происходившихъ въ теченіе двухъ недѣль передъ общимъ собраніемъ комитета подъ гостепріимнымъ кровомъ епископа Глостерскаго (Gloucester), въ его дворцѣ, между 4 и 17 августа. Темой было ученіе о благодати, т. е. тотъ камень преткновенія, который расщепилъ Западный христіанскій міръ. Были представлены въ богословской комиссіи: Православная Церковь (два делегата, грекъ и русскій), Англичанцы (два англійскихъ делегата, въ томъ числѣ самъ председатель — епископъ Глостерскій, и одинъ американскій), нѣмецкіе протестанты (два делегата), скандинавскіе лютеране (1), французскіе лютеране (1), пресвитеріане (два: одинъ шотландецъ, другой американецъ), швейцарскіе кальвинисты (1), венгерскіе кальвинисты (1), англійскіе конгрессионалисты (1) и англійскіе баптисты (1). *)

Темы участниками были разработаны въ плоскости исторической и отчасти систематической. Рефераты были уже за годъ написаны и дважды размножены и предварительно разосланы всѣмъ участникамъ комиссій. Во время собраній ея въ Глостерѣ рефераты уже не читались вслухъ, тѣмъ болѣе, что большинство ихъ носило болѣе историческій, чѣмъ систематическій характеръ, а бесѣды велись по существу — по основнымъ вопросамъ ученія о благодати **).

Не могу скрыть, что я ѣхалъ нехотя въ Глостеръ: меня пугали двухнедѣльные разговоры о томъ, что является самымъ святымъ и сокровеннымъ во внутренней жизни человека — о дѣйствіи благодати Божьей, т. е. о жизни Духа Божія въ человѣкѣ. Но потомъ я не пожалѣлъ, что пріѣхалъ: бесѣда была плодотворна, болѣе того — раскрылись глубины религіознаго опыта Церквей, и, несмотря на разный языкъ, это оказалось той же

*) Имена участниковъ: Православные — профессоръ Аливи-затосъ и Арсеневъ; англичанцы — епископъ Глостерскій Cavin, E. W. Watson; нѣмецкіе протестанты — профессора Hermelink и G. Webbermin; скандинавскіе — проф. Hørelgaard (датчанин); французскій лютеранинъ — проф. A. Jundt; швейцарскій кальвинистъ — проф. Mansen; венгерскій кальвинистъ — Geza Ienez, пресвитеріане — проф. J. Vernon Barolet (шотландецъ) и проф. A. Brown (американецъ); конгрессионалистъ — англійскій баптистъ Dr. Whitley.

Кромѣ того, участвовали написаніемъ рефератовъ, но не смогли присутствовать лично: проф. Глубоковскій, проф. Benunge (англиканецъ) и Д-ръ Sereg (методистъ).

**) Разсматривались слѣдующія проблемы: 1) Значеніе благодати, 2) значеніе оправданія, 3) предопредѣленіе и свободная воля, 4) благодать въ таинствахъ, 5) Церковь, какъ сфера благодатной жизни, 6) протестантское ученіе о «sola gratis».

самой глубиной *единой жизни духа Божія въ Церкви*. Эти бесѣды прошли подъ знакомъ неожиданнаго вполне ясно выраженаго преодоленія крайностей протестантской доктрины, при томъ со стороны самихъ протестантовъ. Протестантское ученіе о благодати — въ его однобокой заостренности — разсматривалось съ точки зрѣнія того, что *предносилось* мысли реформаторовъ, но что онѣ не сумѣли адекватно выразить въ виду крайне однобокой заостренности ихъ формулировокъ. Та истина, которую въ однобокомъ и потому искаженномъ — видѣ проповѣдывалъ протестантизмъ, въ противовѣсъ механизации религіозной жизни въ средневѣковомъ католициствѣ, эта истина была воспринята, какъ неотъемлемая часть болѣе богатаго духовнаго цѣлаго, и ей было указано ея мѣсто въ общемъ потокѣ жизни Духа, раскрывающагося въ опытѣ единой апостольской Церкви.

Характеренъ былъ единодушный отказъ представителей Церквей, восходящихъ къ Кальвину, отъ узко суровой кальвинистической идеи предопредѣленія, произвольно ограничивающей милосердіе Божіе. Характерно было, что члены конференціи старались выяснить, что хотѣлъ выразить Кальвинъ этой идеей — именно истину все превосходящаго *владычества Божія* (*Souverainete de Dieu, Severeignty of God*), въ противовѣсъ всѣмъ человѣческимъ самодовольнымъ подпоркамъ и ухищреніямъ; такимъ образомъ была вскрыта та исконная и основная религіозная, церковная истина, вдохновляющая протестантизмъ, но такъ сильно искаженная въ однобокой, полемической заостренности протестантскихъ формулировокъ. Въ свѣтѣ этихъ поясненій могутъ представить интересъ тѣ заключительныя формулировки, въ которыя вылились бесѣды участниковъ конференціи, тѣ совмѣстные выводы, къ которымъ они пришли. Приведемъ нѣкоторыя важнѣйшія изъ этихъ заключеній.

1. Значеніе Благодати.

«Мы согласны другъ съ другомъ въ томъ, что Божественная Благодать, какъ она открылась намъ въ лицѣ Іисуса Христа, обозначаетъ любящее милосердіе Божіе, обнаруженное въ дѣлѣ творенія, промышленія и во всѣхъ дѣлахъ Божіихъ, особенно же въ искупленіи нашемъ черезъ жизнь и ученіе, смерть и воскресеніе Іисуса Христа, въ ниспосланіи Духа Святаго, въ общеніи Церкви Христовой и въ благодатномъ дарѣ Слова Божія и Таинствъ.

Мы согласны другъ съ другомъ, что это значить, что благополучіе человѣка и спасеніе его зависятъ отъ Бога и что Богъ побуждается въ Своемъ милосердномъ снисхожденіи къ человѣку ни какими либо заслугами со стороны человѣка, а только лишь Своей свободно изливающейся любовью».

II. Предопредѣленіе и свободная воля.

«Что же касается взаимоотношенія между человѣкомъ и благодатью Божіей, то мы всѣ согласны, опираясь на свидѣтельства Новаго Завѣта и христіанскаго опыта, что владычество Божіе (the Sovereignty of God) въ дѣлѣ осуществленія домостроительства Его касательно, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего рода человѣческаго, является верховнымъ (is supreme) и что мы обязаны всѣмъ нашимъ спасеніемъ Его милосердному изволенію; но что, съ другой стороны, дѣйствіе Божіе въ благодати должно быть активно усвоено личной волей человѣка и что человѣкъ за это рѣшеніе пребываетъ отвѣтственнымъ.

Много богословскихъ попытокъ было сдѣлано, на линіи философскихъ разсужденій примирить эту кажущуюся антитезу между владычествомъ Божиимъ (God's sovereignty) и отвѣтственностью человѣка, причемъ слишкомъ исключительно подчеркивалась то одна, то другая сторона, и это породило много споровъ въ христіанскомъ мірѣ. Но эти разсужденія не являются необходимой частью христіанской вѣры.

III. Благодать въ таинствахъ.

«1) Мы согласны другъ съ другомъ въ томъ, что Слово Божіе и Таинства являются даромъ Благодати Божіей Церкви черезъ Иисуса Христа для спасенія рода человѣческаго.

2) Таинства являются дѣйствіемъ Духа Святаго въ Церкви и представляютъ Его вѣстасное воздѣйствіе на родъ человѣческій.

3) Въ Таинствахъ къ человѣку приходитъ даръ Божій, который человѣкомъ усваивается черезъ вѣру.

4) Слѣдуетъ постоянно помнить, что всеобильное милосердіе Божіе не ограничивается Таинствами Его и что имѣется много путей дѣйствія Благодати.

IV. Церковь и благодать.

«Церковь есть Тѣло Христово, общеніе святыхъ и всѣхъ вѣрующихъ; она одновременно невидима, какъ предметъ вѣры, и видима въ своихъ проявленіяхъ въ мірѣ. Она есть исполненіе домостроительства Божія касательно рода человѣческаго. Она свята, ибо Духъ Святой является одушевляющей ее жизнью и постоянно освящаетъ видимыя ея части.»

V. Ученіе о «Sola Gratia.»

«Между тѣмъ какъ греческіе Отцы, въ противовѣсъ фатализму, который господствовалъ въ упадочной цивилизаціи

греко-римскаго міра, воспринимали побѣдную силу христіанства, какъ благодатный даръ нравственной свободы, и между тѣмъ какъ, съ другой стороны, реформаторы подчеркивали, что спасеніе всецѣло зависитъ отъ Благодати Божіей, даруемой во Христѣ — въ противовѣсъ самоспасенію человѣка и ученію о заслугахъ: Римско-Католическая Церковь все болѣе и болѣе точно пыталась опредѣлить границы между благодатью и самостоятельностью человѣка. Мы однако согласны другъ съ другомъ въ томъ, что чудо спасенія человѣка силою благодати Божіей не можетъ быть выражено языкомъ точной разсудочной формулы, и что оно въ равной мѣрѣ можетъ быть описано, какъ превосходящее дѣйствіе (*the sovereign activity*) благодати Божіей во Христѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ пробужденіе Имъ духовныхъ силъ человѣка къ жизни личной свободы и отвѣтственности».

18-21-го августа въ High Leigh (старое имѣніе съ большимъ домомъ и паркомъ, въ 25 миляхъ отъ Лондона, — которое прежними владѣльцами Barklay было специально завѣщано для устройства въ немъ разныхъ религіозныхъ конференцій) происходилъ затѣмъ общій сѣздъ руководителей комитета — Continuation Committee Лозанской организаціи. Сѣздалось 84 делегата и, кромѣ того, человѣкъ 15 представителей молодого поколѣнія изъ разныхъ странъ и Церквей. Предсѣдательствовалъ Архіепископъ Іорскій, Д-ръ Темплъ, необычайно привлекательный и умѣлый предсѣдатель, человѣкъ большаго религіознаго и нравственнаго вѣса. Изъ года въ годъ это Лозаннское движеніе растетъ въ глубину. Получаешь впечатлѣніе очень многообѣщающихъ ростковъ, большой религіозной и духовной серьезности и подлинности, духовнаго горѣнія. Особенно интересны были рѣчи, указывавшія на необходимость не ограничивать бумажнымъ дѣломъ дипломатически-бюрократической организаціи, не ограничиваться внѣшними сравненіями формулъ, а стараться подойти вплотную къ духовному опыту Церквей въ самыхъ основахъ церковной жизни. Рѣшено было въ связи съ этимъ слѣдующее годовое собраніе (предполагаемое въ Висбаденѣ въ серединѣ августа 1932 года) посвятить Таинству Евхаристіи и поставить при этомъ во главу молитвенный опытъ Церквей: Таинство Евхаристіи въ жизни христіанскихъ Церквей. Молодежь и нѣкоторые представители старшаго поколѣнія очень настаивали на томъ, чтобы эти годовые сѣзды длились не 2¹/₂-3 дня, какъ до сихъ поръ, ибо въ 3 дня мало можно успѣть что сдѣлать, кромѣ текущей внѣшне-организаціонной работы, а цѣлую

недѣлю, для болѣе плодотворнаго и интенсивнаго обмѣна мыслей по существу и для болѣе тѣснаго контакта другъ съ другомъ, и было рѣшено такъ и поступить въ слѣдующемъ году. Молодожь бурно привѣтствовала это рѣшеніе апплодисментами и топаньемъ ногъ.

Исполнительный Комитетъ Стокгольмскаго движенія и общій интернаціональный съѣздъ делегатовъ «Всемірнаго содружества народовъ черезъ Церкви» (на этомъ послѣднемъ съѣздѣ было 300 делегатовъ отъ 34 національностей, изъ коихъ 150 человекъ болѣе молодого поколѣнія) собрались послѣ закрытія Лозаннскаго съѣзда одинъ за другимъ въ Кэмбриджѣ. Огромная практически-филантропическая и просвѣтительно-ислѣдовательская работа сосредоточилась въ Стокгольмскомъ движеніи.

Красота колледжей, ихъ сады съ протекающей по нимъ рѣчкой Сат, внутренніе дворы съ арками и колоннадами, полные воспоминаній о великихъ людяхъ, учившихся или учившихъ здѣсь (поэты: Бенъ Джонсонъ, Марло, Флетчеръ, Мильтонъ, Грей, Werdswerth, Колериджъ, лордъ Байронъ, Теннисонъ, романисты: Л. Стернъ, Теккерей, историкъ Макколей, Кэмбриджскіе платонисты, Исаакъ Ньютонъ, Эразмъ Роттердамскій и т. д., и т. д.) — все это производитъ чарующее впечатлѣніе. Пріятно между дѣломъ, не спѣша, безъ цѣли, бродить по садамъ и аркадамъ колледжей. Пріятно жить въ обстановкѣ этой необычайной красоты (делегаты «World Alliance» жили въ Trinity College).

Болѣе грустно было то, что президіумъ «Всемірнаго Союза» (World Alliance), изъ боязни-ли не понравиться большевикамъ или изъ чрезмѣрной осторожности, отказался даже разсмотрѣть и огласить въ общемъ собраніи предложеніе митрополита Стефана Болгарскаго объ обращеніи къ правительствамъ державъ съ просьбой вступить за заключенныхъ въ тюрьмахъ и сосланныхъ большевиками членовъ русскаго духовенства. Даже говорить о положеніи Церкви въ Россіи не было разрѣшено, а наскоро была принята прошлогодняя резолюція, при томъ даже не оглашенная. Не думаю, чтобы была большая польза для дѣла просвѣтленія и облагороженія международной атмосферы Христовымъ духомъ отъ этого избытка мудрости земной, и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ этого недостатка христіанскаго милосердія и нравственной смѣлости во имя Христова. Вина въ этомъ лежитъ однако не на предсѣдателѣ, лордѣ Диккенсенѣ, (онъ былъ прежде генеральнымъ секретаремъ организациі, и только что былъ избранъ предсѣдателемъ), а на нѣкоторыхъ другихъ членахъ президіума, весьма почтенныхъ, но слишкомъ мудрыхъ свѣтски и слишкомъ безмятежно и спокойно живущихъ, чтобы сердцемъ понять

и пережить горе и страданія Русской Церкви и поболѣть о ней. Въ этомъ отношеніи Лозаннская организація, не побоявшаяся открыто высказать свое братское горячее участіе русской гонимой Церкви, которая была обозначена въ рѣчахъ даже, какъ «вѣнецъ чести» всего христіанскаго міра, оказалась гораздо болѣе на высотѣ. То же можно сказать и про Стокгольмское движеніе, дѣятельно старающееся помочь чѣмъ можно.

Какъ бы то ни было, эта совмѣстная работа Церквей есть явленіе огромнаго значенія, и значеніе это растетъ съ каждымъ годомъ и захватываетъ все большіе круги.

II .

Одновременно съ этой работой въ общехристіанскомъ масштабѣ идетъ болѣе конкретная работа сближенія между отдѣльными Церквями. Давно уже, какъ извѣстно, намѣчается стремленіе къ сближенію между Англиканской и Православной Церковью. Со временъ Оксфордскаго движенія Англиканская Церковь все болѣе и болѣе возвращается къ полнотѣ древне-церковнаго, апостольскаго преданія, и это является не процессомъ археологической реставраціи, а живымъ, жизненнымъ процессомъ, охватывающимъ все болѣе широкіе круги англиканизма. Нужно только увидѣть и ощутить, какую центральную и основоположную роль въ жизни многихъ и многихъ англиканъ, да и въ жизни Англиканской Церкви въ цѣломъ начинаетъ опять все больше играть Таинство Евхаристіи *), чтобы понять, какъ близки мы къ этимъ представителямъ англиканства въ нашемъ отношеніи къ величайшему, центральному Таинству Церкви. Нужно познакомиться въ проповѣдью многихъ изъ лучшихъ стронниковъ англо-католицизма (еп. Горъ и др.), съ ихъ сосредоточеніемъ на тайнѣ **ВОПЛОЩЕНІЯ ГОСПОДА**, и со всѣмъ направленіемъ ихъ благочестія и ихъ религіознаго міросозерцанія, вытекающимъ отсюда: съ ихъ стремленіемъ подчеркнуть освященіе всей жизни, всѣхъ ея сторонъ, всего существа нашего, и физическаго и духовнаго, всей дѣятельности нашей, и личной и общественной, всей жизни нашей — пока *in spe*, *in potentia* — изъ этой закваски Вѣчной Жизни, преизбыточествующей Жизни Божественной, вошедшей въ міръ, изъ этого рѣшающаго, исключительнаго, основоположнаго факта: «Слово плоть бысть». **) Здѣсь мы на почвѣ Перво-христіанства, на поч-

*) Срв. напр., замѣчательную книгу епископа Гибралтарскаго, F. E. N. Vicks'a «The Fullness of Sacrifice». 1930. Macmillan.

**) Срв. между прочимъ книги: Tornton'a «The Incarnate Lord», 1929 и «Essays on the Trinity and the Incarnation», выпедшія подъ редакціей д-ра Rawlinson'a. 1928.

въ апостольской проповѣди, на почвѣ древнихъ Отцовъ, на почвѣ Православнаго міросозерцанія. Это сосредоточіе духовнаго взора нашего на преизбытокъ Славы Божественной — славы воплощеннаго Слова («мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца, исполненнаго благодати и истины»), открывшейся въ вочеловѣченіи, страданіи крестномъ и въ воскресеніи, и освященіи твари силою вочеловѣченія Его и Креста Его и воскресенія Его и Его побѣды надъ смертью, залога нашей всеобщей побѣды надъ смертью. Это и есть вѣдь основа и центръ и **ВСЕ СОДЕРЖАНИЕ** Православной вѣры. Въ Православной Церкви потокъ этого благодатнаго созерцанія Славы Его и потокъ жизни, вытекающій отсюда, никогда не прерывался и не замиралъ; англиканству же за послѣдніе 100 лѣтъ пришлось во многомъ вернуться къ исконному, общему нашему наслѣдію — къ апостольской, древне-церковной полнотѣ христіанскаго опыта и міросозерцанія, къ апостольскому преданію, къ богатству жизни Церкви. Особенно отличительной чертой многихъ лучшихъ представителей англиканства въ этомъ процессѣ есть сосредоточіе ихъ интереса и на **СОЦІАЛЬНОЙ**, общественной сторонѣ христіанскаго свидѣтельства — свидѣтельства не только словомъ, но и дѣломъ любви о преизбыточествующемъ богатствѣ, явившемся намъ Сокровищѣ, вошедшемъ въ міръ. Этотъ пафосъ соціальнаго служенія любви можетъ быть всецѣло вдвинутъ въ рамки «Іоанновскаго» міросозерцанія: «Мы знаемъ, что перешли отъ смерти въ жизнь, ибо любимъ братьевъ; Онъ положилъ за насъ душу Свою, поэтому и мы должны полагать душу за братьевъ». Болѣе того — отсюда, изъ свидѣтельства о воплощенномъ Словѣ, получаетъ онъ свое обоснованіе: «Christ must be Lord of all, if he is to be Lord at all» (Изъ «Valles Stewart Lectures» еп. Гора, 1929). Этотъ порывъ къ общественному служенію любви многихъ лучшихъ представителей англиканства, укорененный въ проповѣди о славѣ воплощенія Господня, есть особо цѣнная черта, наряду съ повышенномъ евхаристическимъ благочестіемъ, въ нынѣшнемъ религіозномъ опытѣ Англиканской Церкви, черта **ПОУЧИТЕЛЬНАЯ И ДЛЯ НАСЪ**. Но этотъ процессъ **РЕКАТОЛИЗАЦИИ** (при этомъ, повторяю, не по линіи археологической реставраціи, а по линіи все большаго приобщенія къ полнотѣ жизни церковной) еще не закончился въ англиканствѣ, встрѣчаетъ нѣкоторыя внѣшнія и внутреннія препятствія (внѣшнія: нѣкоторая офиціальная связанность полемически окрашенными, отчасти протестантизирующими формулировками XVI вѣка*); внутреннія: сопротивление

*) Нѣкоторые изъ 39 «Articles of Religion» главнымъ образомъ Art. XXVIII (первый абзацъ), V., а также нѣкоторыя выраженія въ Art. XXXI, XXII и XIX и такъ назыв. «Black Rubric» (примѣчаніе къ «чину причащенія» — Communion service).

нѣкоторыхъ — не очень многочисленныхъ, но вліятельныхъ, или пока еще вліятельныхъ — протестантизирующихъ круговъ) Поэтому такъ стремится Англиканская Церковь найти точку опоры въ Православіи — въ стержнѣ непрерывнаго потока соборной жизни Православной Церкви. Ввиду этого велика и ОТВѢТСТВЕННОСТЬ ПРАВОСЛАВІЯ по отношенію къ англиканству: мы НЕ ИМѢЕМЪ ПРАВА ОТВЕРНУТЬСЯ отъ братской руки, протягиваемой намъ и ищущей духовной поддержки у насъ. Мы обязаны своимъ сочувствіемъ и помощью способствовать процессу все болѣе полной рекаеализаціи Англиканской Церкви. Если Православная Церковь не исполнитъ этого своего долга, то есть опасность (уже отчасти осуществляющаяся теперь), что нѣкоторые, а пожалуй и многіе, изъ наиболѣе церковныхъ и каеолически настроенныхъ круговъ англиканизма перейдутъ къ Риму, съ которымъ ихъ вѣдъ связываетъ общее до-реформаціонное прошлое, его культурно-бытовая, каноническая и литургическая традиція.

Съ этой точки зрѣнія духовной, нравственной поддержки англиканству со стороны Православія (безъ малѣйшей, конечно, мысли о какихъ либо уступкахъ въ области вѣры или въ области благодатнаго дѣйствія Духа Божія, живущаго въ полнотѣ жизни церковной), недавно происходившая встрѣча (съ 14-го по 20-ое Октября сего года въ Ламбетскомъ дворцѣ Архіепископа Кентерберійскаго) представителей православныхъ автокефальныхъ Церквей и англиканской Церкви не можетъ быть признана вполнѣ удовлетворительной. Русская Церковь, даже эмигрантская, не была представлена (пишущій эти строки является членомъ Русской Церкви, но былъ на этой конференціи въ качествѣ представителя Православной Церкви въ Польшѣ); между тѣмъ безъ Русской Церкви не можетъ быть истиннаго представительства Православной Церкви. Это было ясно англичанамъ, въ частности и архіепископу Кентерберійскому, истинному другу страждущей Русской Церкви. Но нѣкоторые изъ вліятельныхъ греческихъ круговъ не пожелали присутствія Русской Церкви, воспользовавшись отчасти формальными отводами: неполномочностью эмигрантской Церкви и ея распрями. Такъ какъ рѣшеній эта конференція принимать не могла, и не собиралась, а лишь должна была подготовить богословскій матеріалъ для будущаго соборнаго рѣшенія Православной Церкви, то неправомерность русской эмигрантской Церкви не играетъ роли: она не можетъ официально говорить отъ имени всей Русской Церкви, но она является достаточно краснорѣчивой и вѣской представительницей традицій русскаго православнаго благочестія, а кровная и тѣснѣйшая духовная связь ея съ Церковью-Мученицей придаетъ особую значительность ея словамъ. Распри русской эмиграціонной Церкви также являлись со

стороны грековъ до извѣстной степени отговоркой: ибо можно было бы безъ большого труда найти лицъ, авторитетныхъ въ глазахъ огромнаго большинства церковнаго зарубежья безъ различія партій и юрисдикцій, напр., архіепископа Анастасія (бывшаго къ тому же вѣдь и Ректоромъ Московской Духовной Семинаріи) и профессора Глубоковского. Но, конечно, распря эмигрантской Церкви не была только отговоркой, и греки, къ стыду нашему, имѣли нѣкоторое формальное право на нее ссылаться. Изъ этого еще разъ явствуется, насколько русская зарубежная церковная распря вредить обще-церковному православному дѣлу.

Русская Церковь съ ея ярко подчеркнутой патристической созерцательно-мистической тенденціей, съ ея яркимъ сознаніемъ динамичности и органической соборности Церкви, съ ея сосредоточеніемъ мысли на чисто Іоанновскомъ созерцаніи славы воплощеннаго Слова, съ ея богословіемъ, вытекающимъ изъ богослуженія и изъ созерцательно-мистическаго богословія Отцовъ, съ ея чуждостью духу схоластики (который ей, разумѣется, старались привить, но который къ ней не привился и который со времени митрополита Филарета и особенно Хомякова и аскетико-мистической дѣятельности Оптиныхъ старцевъ и ихъ круга, все болѣе и болѣе преодолевался духомъ и истинной традиціей Отцовъ), — отсутствовала. Конференція происходила до извѣстной степени подъ знакомъ схоластически сухого и формалистически законническаго изложенія нашей вѣры со стороны грековъ, причемъ позднія схоластическія опредѣленія современныхъ греческихъ богослововъ (опредѣленія, опредѣленія, страсть къ опредѣленіямъ), вполне, конечно, ТЕРПИМЫЯ и допустимыя въ предѣлахъ Православнаго богословскаго опыта, разсматривались, какъ нормирующія и обязательныя. Это дѣлало не содержаніе, конечно, но ФОРМУ того, что говорили греки, не всегда вполне пріемлемымъ или лишь полу-пріемлемымъ для другихъ православныхъ, чуждыхъ схоластической школѣ, и это затемняло отчасти глубочайшій, основной религіозный, органическій смыслъ основныхъ элементовъ православнаго вѣроученія въ глазахъ нашихъ англійскихъ друзей, дѣлало эти живыя истины «пунктами», «параграфами» богословскаго учебника, богословской правовѣрной системы. Въ этомъ схоластически формальномъ изложеніи ученія о Церкви и ученія о таинствахъ, гдѣ второстепенное нерѣдко ставилось на одну доску съ основнымъ и центральнымъ, не всегда чувствовалось вѣяніе духа жизни. Было даже обидно, что наше православное церковное ученіе преподносится нашимъ иностраннымъ друзьямъ въ видѣ засушеннаго теоретическаго трактата.

Это была вина больше схоластическаго метода и школы, а не людей (ибо многіе представители Церквей православнаго

греческаго Востока производили впечатлѣніе глубокаго благочестія и горячей вѣры; особенно былъ привлекателенъ представитель патріарха Антіохійскаго, митрополитъ Тирскій и Сидонскій, владыка Θεодосій, арабъ, человѣкъ апостольскаго рвенія и большой тонкости духовной — соединеніе какой то непосредственно благоухающей свѣжести и дѣтскости съ высокимъ духовнымъ аристократизмомъ и съ горячностью вѣры; далѣе, молодой, милый и сердечно добродушный митрополитъ Пафосскій Монтій — съ Кипра; слѣдуетъ назвать далѣе стараго, очень почтеннаго, нѣсколько тяжелаго на подъемъ и добродушнаго архіепископа Эссалийскаго (Трикиса и Стагона) Поликарпа; очаровательнаго и добрѣйшаго о. архимандрита Константинидиса, настоятеля греческаго прихода въ Лондонѣ, человѣка горячаго благочестія; наконецъ, и предсѣдателя православной делегаціи, митрополита Германоса Фіатирскаго, также человѣка искренняго добродушія и большой преданности Православной Церкви *). Или еще вѣрнѣе: это была вина неполнаго и неадекватнаго представительства Православной Церкви на этой конференціи. Если-бы голосъ русской богословской традиціи, воспитанной больше на Отцахъ, чѣмъ на позднѣйшихъ схоластическихъ опредѣленіяхъ, былъ вѣско слышанъ, то многія односторонности въ способѣ изложенія были бы преодолены или уравновѣщены. Это облегчило бы разговоры съ англиканцами и сосредоточило бы разсужденія, пренія и споры не на тѣхъ пунктахъ, гдѣ собственно уже господствовало почти полное единство мнѣній (можетъ быть, лишь съ разницей въ удареніи) между обѣими сторонами (единство, лишь затемненное однобоко-схоластическимъ изложеніемъ), а на тѣхъ пунктахъ, гдѣ дѣйствительно существуютъ серьезныя затрудненія и препятствія. Тѣмъ не менѣе эта конференція была далеко не бесполезна, была полезнымъ этапомъ въ дѣлѣ сближенія. (Протоколы ея будутъ опубликованы отдѣльно).

И далѣе, еще разъ хочется особенно подчеркнуть: большое и сильное впечатлѣніе отъ горячаго благочестія присутствовавшихъ представителей Православной Церкви (къ сожалѣнію, не всегда адекватно представленное въ схоластическомъ способѣ аргументаціи) и отъ ихъ горячей и глубокой, органически жизненной привязанности Православной вѣрѣ. Это глубокое благочестіе нашло себѣ замѣчательное выраженіе въ чудномъ бого-

*) Два остальныхъ представителя — не съ греческаго Востока и оба свободные отъ греческихъ схоластическихъ тенденцій — были умный и весьма симпатичный, спокойно уравновѣшенный митрополитъ Черновицкій Нектарій отъ Румыніи и искренній другъ Россіи и Русской Церкви, хорошо намъ извѣстный и цѣнимый всѣми нами, владыка Ириней Новосадскій отъ Церкви Югославіи. Болгарская Церковь, какъ и Русская, не была представлена.

служеніи въ греческой лондонской церкви 18-го Октября 1931 года. Пять іерарховъ (Германосъ, митрополитъ Ѳіатирскій, Ѳеодосій Тирскій и Сидонскій, Поликарпъ Ѳессалійскій, Леонтій Паеосскій и Ириней Новосадскій) совершали вмѣстѣ съ греческимъ архимандритомъ о. Константинидисомъ литургію Іоан. Златоуста. Сама церковь большой красоты — въ стилѣ Св. Софїи Константинопольской; пѣніе было исключительной художественности и молитвенности. Служба происходила на греческомъ языкѣ, отдѣльные возгласы произносились на церковно-славянскомъ и арабскомъ языкахъ. Присутствовавшій въ церкви, но не участвовавшій въ служеніи, митрополитъ Черновицкій Нектарій прочелъ на румынскомъ языкѣ Символъ Вѣры и Отче Нашъ. Послѣ литургіи преосвященный Ириней Новосадскій произнесъ глубоко трогательную и горячую проповѣдь о страданіяхъ и мученическомъ вѣнцѣ Русской Церкви на русскомъ языкѣ, которую тутъ же по частямъ перевелъ на греческій языкъ о. архимандритъ Константинидисъ. Это было глубоко прочувственнымъ выраженіемъ истиннаго единства вѣры и братскаго единенія во взаимной любви православной Церкви. Англиканскіе епископы и прелаты (еп. Глостерскій, еп. Гибралтарскій, Bishop of Fulham и Bishop of Northom Indiana и два канонника) сидѣли на боковой скамьѣ передъ алтаремъ (около солеи) и были, повидимому, подъ большимъ впечатлѣніемъ молитвеннаго подъема Православнаго богослуженія.

Вотъ эта религіозная сила и подлинность (несмотря на сухость языка школьнаго богословія) со стороны представителей Православія, которую я ощутилъ на этой конференціи, равно какъ и глубокое, сосредоточенное, центральное христіанское благочестіе представителей англиканизма *) (опасность для англиканцевъ лежитъ въ другой плоскости — въ склонности къ дипломатизму, дипломатическимъ компромиссамъ и недоговоренности), вотъ — большой и вѣрный залогъ того, что дѣло это, несмотря на рядъ дѣйствительныхъ объективныхъ трудностей, равно какъ и на затруднявшую — ненужнымъ, по-моему, образомъ — разницу богословскаго выраженія — не загложнетъ.

Николай Арсеньевъ.

*) Съ особымъ умиленіемъ думаю объ епископѣ Гибралтарскомъ, докторѣ Hicks'ѣ.

ОТВѢТЪ Г. П. ФЕДОТОВУ О ЦЕРКОВНОМЪ РАСКОЛѢ

Тонъ и содержаніе статьи Г. Федотова очень характерны для того настроенія, которымъ извѣстные круги и представители эмиграціи питаютъ и утверждаютъ свой раскольничій паеосъ. *Озлобленное отношеніе* къ Митрополиту Сергію и возглавляемой имъ Всероссійской Патріаршей Церкви — вотъ что прежде всего бросается въ глаза въ выступленіи Г. Федотова. И озлобленность эта настолько владѣетъ авторомъ, что онъ самъ не замѣчаетъ допускаемыхъ имъ искаженій фактической стороны вопроса. Онъ, напримѣръ называетъ мою статью «попыткой оправдать вновь возникшій въ зарубежной церкви расколъ». Что это значитъ? Съ какого момента «зарубежная церковь» стала независимой автокефальной церковной организаціей, чтобы можно было говорить о расколѣ внутри ея? До 1926 года всѣ русскіе приходы въ Западной Европѣ подчинялись Московской Патріархіи. Въ 1926 г. отъ этого подчиненія уклонилась такъ называемая Карловацкая группа, правящій центръ которой, находясь на территоріи православной страны, формально закрѣпилъ за собою право подчиненія мѣстной (сербской) Патріархіи. Расколъ карловацкій выразился въ созданіи въ Западной Европѣ приходовъ, не подчинившихся, установленному Москвой, временному управленію Митрополита Евлогія.

Въ 1931 г. въ расколъ впали всѣ, за малымъ исключеніемъ, русскіе приходы Западной Европы. До этого момента Западно-европейское церковное управленіе въ теченіе ряда лѣтъ свидѣтельствовало не только о своей вѣрности Московской Патріархіи и Митрополиту Сергію, какъ ея каноническому возглавителю, но опредѣленно завѣряло, что внѣ Матери-Церкви зарубежные православные русскіе люди духовно существовать не могутъ. Еще въ іюнѣ 1930 года, накануне епархіального съѣзда, Митрополитъ Евлогій писалъ въ «Церковномъ Вѣстникѣ» по поводу его отношеній а) къ Митрополиту Сергію, б) къ извѣстной

его бесѣдѣ съ представителями печати о положеніи Русской Церкви въ совѣтской Россіи и в) къ напечатаннымъ въ «Послѣднихъ Новостяхъ» новымъ документамъ о положеніи нашей Церкви!

«Митрополита Сергія я признаю временнымъ, до освобожденія Митрополита Петра, законнымъ возглавителемъ Русской Православной Церкви и, слѣдовательно, носителемъ высшей канонической власти, которому мы обязаны полнымъ каноническимъ подчиненіемъ въ церковной жизни, ибо только черезъ него мы можемъ входить въ общеніе съ Матерью Русской Церковью. Только въ одномъ пунктѣ мы расходимся съ нимъ — это въ вопросѣ объ отношеніи Церкви къ государству, точнѣе къ совѣтской власти. Въ этой, и только въ этой области мы не можемъ слѣдовать за нимъ... Во всякомъ случаѣ наше расхождение съ Митрополитомъ Сергіемъ въ этой области нисколько не мѣшаетъ намъ имѣть *«чисто церковное общеніе съ нимъ въ вѣрѣ, канонахъ и молитвѣ»*.

Не успѣлъ еще выйти изъ печати номеръ «Церковнаго Вѣстника», въ которомъ было опубликовано настоящее обращеніе Высокопреосвященнаго Евлогія! какъ былъ полученъ изъ Московской Патріархіи указъ объ увольненіи Митрополита Евлогія отъ управленія приходами Западной Европы, а черезъ нѣсколько дней епархіальный съѣздъ взялъ на себя смѣлость и отвѣтственность, подлежащее безпрекословному исполненію распоряженіе высшей церковной власти, обсуждать и отмѣнять не въ соборномъ, а чисто *въ вѣщевомъ* порядкѣ... И однако Митрополитъ Сергій соглашался даже аннулировать свой указъ при условіи признанія Митрополитомъ Евлогіемъ незаконности постановленій епархіального съѣзда, который, переступивъ границы своихъ полномочій, вынесъ резолюцію о разрывѣ съ Московской Патріархіей.

Говоря короче, представители Западно-европейскихъ приходовъ, возбужденные разговорами о «давленіи большевиковъ» вызывающе заявили о своемъ желаніи уйти въ расколъ. Къ сожалѣнію, высшая іерархія Зарубежной Церкви не вспомнила въ этотъ моментъ сама о своей только что признанной обязанности *полнаго каноническаго подчиненія* Патріархіи и не напомнила о ней своимъ пасомымъ.....

Патріархія же въ дальнѣйшемъ, въ виду отказа Митрополита Евлогія аннулировать канонически недопустимыя рѣшенія съѣзда, была вынуждена указъ свой оставить въ силѣ и передала временное управленіе западно-европейскими приходами другому іерарху. Съ этого момента началось открытое сопротивленіе власти и авторитету Русской Патріаршей Церкви уже не со

стороны приходскихъ делегатовъ, а со стороны западно-европейскаго Церковнаго Управленія, которое своихъ полномочій не сдало законному своему преемнику, не допустило его разъяснить паствѣ создавшееся церковное положеніе и даже не довело до свѣдѣнія приходскаго духовенства и мірянъ двухъ письменныхъ къ нимъ обращеній со стороны представителя Всероссійскаго Патріаршаго Престола.

Теперь я спрошу у Г. Федотова, кто въ эмигрантской церковной жизни произвелъ расколъ? Самовольно ли отколовшіеся отъ Русской Церкви епископы и послѣдовавшіе за ними приходы, или тѣ общины, которыя, слѣдуя не только распоряженію Московской Патріархіи (*разрѣшившей и клиръ и мірянъ отъ подчиненія уволенному іерарху*), но и точному смыслу словъ самого Митрополита Евлогія, никуда не отошли отъ Русской Церкви, а остались Ей вѣрными, памятуя о томъ, что *«только черезъ Митрополита Сергія мы можемъ входить въ общеніе съ Матерью Русскою Церковью»*.

И почему Г. Федотовъ, какъ разъ утверждая и защищая расколъ *самъ*, мнѣ приписываетъ его «защиту».

Статья Г. Федотова вскрываетъ самую сущность того глубокаго и опаснаго заблужденія, жертвой котораго сдѣлались всѣ активные участники церковнаго раскола.

Заблужденіе это состоитъ въ присвоеніи себѣ русскими эмигрантами *права* сажать Русскую Церковь на скамью *подсудимыхъ*. Въ горделивомъ сознаніи своего «превосходства», основаннаго лишь на обладаніи нансеновскими паспортами или *cartes d'identité*, русскіе эмигранты, изъ числа бичующихъ Митрополита Сергія, не довольствуются тѣмъ, чтобы сказать: «намъ образъ дѣйствій Митрополита Сергія непонятенъ, мы ему подчиняться не хотимъ и предпочитаемъ уйти въ расколъ, но сохранить свою полную независимость». При такой постановкѣ вопроса, хотя бы и нарушалось церковное единство, хотя бы и проявлена была самочинность, въ корнѣ подрывающая идею христіанскаго послушанія, но не было бы мѣста озлобленію и нетерпимости, а главное люди не впадали бы сами и не вводили бы другихъ въ страшное искушеніе побивать камнями того іерарха, наплечи котораго Богомъ возложенъ крестъ управленія Русскою Церковью. Если Г. Федотовъ вѣритъ въ Промыселъ Божій, то онъ долженъ же вѣрить и въ то, что рано или поздно наступитъ моментъ разсмотрѣнія дѣйствій всѣхъ вообще правящихъ іерарховъ Православной Церкви, не только Русской, но и Вселенской, которымъ было ввѣрено окормленіе автокефальныхъ областей и церковныхъ организацій въ нашу сложную и трудную эпоху. Въ частности Помѣстный Соборъ Русской Православной Церкви когда-нибудь выскажетъ свое мнѣніе и о томъ,

разумно или ошибочно примѣнялъ свою верховную власть церковнаго кормчаго Митрополитъ Сергій.

Подчиненіе канонической власти Митрополита Сергія, *даже если бы онъ и не стоялъ внутренно на той высотѣ, на которой онъ стоитъ*, по глубокому убѣжденію оставшихся ему вѣрными зарубежныхъ общинъ, — подчиненіе это ни въ какой степени не препятствуетъ дѣлу личнаго христіанскаго спасенія каждаго изъ вѣрующихъ эмигрантовъ и ни въ чемъ не урѣзываетъ возможностей стремиться къ достиженію полноты церковной жизни внутри самихъ приходоѡ.

Если мною (при этомъ уже не въ первый разъ) на страницахъ «Пути» было высказано мое пониманіе смысла и цѣли дѣйствій Митрополита Сергія и выражено (то же не въ первый разъ) глубокое сожалѣніе по поводу общаго равнодушія эмиграціи къ основамъ церковной жизни, равнодушія приведшаго къ расколу, то это еще не значило, что я беру на себя, непринадлежащее никому изъ частныхъ лицъ, право судить и осуждать отколовшихся отъ Русской Патріархіи Зарубежныхъ епископовъ. Г. Федотовъ поставилъ мнѣ на видъ «умолчаніе о карловчанахъ». Но въѡ мною ни разу до сихъ поръ не было упомянуто и имя Высокопреосвященнаго Евлогія...

Но для Г. Федотова нѣтъ никакого различія между іерархомъ и міряниномъ. Больше того: по отношенію къ частному лицу едва ли бы онъ допустилъ такой способъ дѣйствій, къ какому онъ прибѣгаетъ въ отношеніи Митрополита Сергія. Г. Федотову нѣтъ дѣла ни до какихъ будущихъ соборовъ, ни до какихъ епископскихъ постановленій въ прошломъ. Митрополита Сергія онъ называетъ «почитающимъ себя главой Русской Церкви», т. е. вопреки очевидности, вопреки даже заявленіямъ Митрополита Евлогія, объявляетъ его просто самозванцемъ... А дальше начинаетъ творить надъ нимъ свой собственный, при этомъ *заочный судъ*...

Что можетъ отвѣтить Г. Федотову и его единомышленникамъ Митрополитъ Сергій?

Конечно и «защитники» Митрополита Сергія во всей полнотѣ отвѣчать Г. Федотову то же не стануть, и надо бы понять *изъ какихъ соображеній* они не рѣшатся этого сдѣлать...

И тѣмъ не менѣе Г. Федотовъ ни на минуту не покидаетъ своей прокурорской трибуны.

«За безопаснымъ сидя рубежомъ», Г. Федотовъ почти что командуетъ Митрополиту Сергію — подсудимый, встаньте! И начинается чтеніе «обвинительнаго акта»:

«Онъ толкаетъ въ спину безтактнаго мученика», онъ «обгагрѣетъ руки въ крови мучениковъ», онъ «дошелъ до паденія», «разрушилъ истинное преемство патріаршей власти, вокругъ

которой должна собираться Церковь», «стеревъ границы между собой и обновленчествомъ» и т. д. и т. д.

Но этимъ перечисленіемъ Г. Федотовъ не ограничивается и, какъ полагается прокурору, переходитъ къ *психологическому анализу* «подсудимаго»:

«Состояніе совѣсти Митрополита Сергія, конечно, скрыто отъ насъ. Возможно, что онъ и испытывалъ укоры совѣсти. По крайней мѣрѣ послѣ его апрѣльскаго акта 1930 г. хотѣлось видѣть въ немъ замученную жертву, доведенную моральными пытками до поступка, за который онъ не можетъ принять отвѣтственности (но долженъ нести отвѣтственность какъ христіанинъ) Однако мы (sic!) ничего не слышали о покаяніи Митрополита Сергія. Не трудно было дать знать о немъ Церкви, и Церковь, конечно, приняла бы даже самый слабый намекъ на раскаяніе своего несчастнаго патріарха и простила бы его. Митр. Сергій его не сдѣлалъ. Немедленно послѣ своего акта, онъ началъ разрушеніе Зарубежной Церкви, посланіями, въ которыхъ слышится авторитетный голосъ власти, увѣренность въ своемъ правѣ. Психологически трудно видѣть въ этихъ посланіяхъ результатъ моральной пытки, хотя такое объясненіе и сильно облегчало бы наше положеніе. Давленіе большевистской власти вѣроятно, но столь же вѣроятно и то, что Сергій, учитывая его, беретъ на себя полную отвѣтственность за свое положеніе. Митр. Сергій, для лицъ знавшихъ его, представляется, дѣйствительно человѣкомъ власти, князъмъ Церкви, и акты его — акты власти, а не сентиментальная достоевщина въ стилѣ М. Курдюмова».

Читавшимъ мою статью, думаю, ясно, что мнѣ и въ голову не приходило искать «достоевщину» въ дѣйствіяхъ Митрополита Сергія, да еще «сентиментальную»... Таковой я вообще не знаю, а въ образѣ остервенѣлаго отъ коммунистическихъ «натаскиваній» комсомольца никакъ уже ничего «сентиментальнаго» усмотрѣть не могу. Въ обвинительной его рѣчи центральный моментъ, опредѣляющій въ существѣ отношеніе Г. Федотова къ Митр. Сергію, — признаніе того, что Митр. Сергій является *человѣкомъ власти*, что въ его посланіяхъ *«слышится авторитетный голосъ, увѣренность въ своемъ правѣ»*.

Нельзя не соглашаться съ Г. Федотовымъ, что возможность разсматривать указы Митр. Сергія «какъ результатъ моральной пытки» «сильно бы облегчала положеніе» тѣхъ, которые ушли въ расколь... Но неужели «безъ моральной пытки» Глава Церкви не имѣетъ права, сначала просить, а затѣмъ требовать отъ подчиненнаго ему епископа и клира воздержанія отъ вредныхъ для Церкви политическихъ выступленій?

Митрополитъ Сергій Японскій, котораго ужъ никакъ нельзя заподозрить въ «соглашательствѣ» съ большевиками, въ од-

номъ изъ своихъ частныхъ писемъ выражалъ все свое негодованіе по поводу превращенія дальневосточными эмигрантами сосѣдней съ Японіей русской епархіи своихъ храмовъ въ митинговыя залы и писалъ слѣдующее: «въ шанхайскихъ газетахъ такъ и печатають: состоится *панихида протеста*.... То-то до Бога дойдемъ!»

Г. Федотову больше всего не нравится, что Митр. Сергій, при всѣхъ мученіяхъ, нравственно не замученъ, при всѣхъ угрозахъ и гоненіяхъ не запуганъ и еще осмѣливается говорить языкомъ власти.

Если бы на шестой годъ своего крестнаго служенія этотъ мощный духомъ іерархъ являлъ собой дѣйствительное подобіе совѣтскаго рупора, Г. Федотовъ *пожалуй* сказалъ бы: «виновенъ, но заслуживаетъ снисхожденія»; Г. Федотовъ *можетъ быть и простилъ бы Митр. Сергія*...

Но съ властью авторитета вообще съ законной и твердой властью Г. Федотовъ не можетъ примириться. Онъ органически ее не пріемлетъ. Въ статьѣ Г. Федотова звучитъ не столько паеось той или иной церковной линіи, сколько паеось *антиіерархичности*. Недаромъ онъ винить меня въ «римско-католическомъ ходѣ мысли» за простое констатированіе факта, что Митр. Сергій есть законный и фактический глава Русской Патріаршей Церкви.

Митрополить Сергій, оказывается, управляетъ самъ и требуетъ подчиненія. Хотя большевики и «давятъ», но все же, по признанію Г. Федотова, Митрополить распоряжается самостоятельно. И этого факта для Г. Федотова достаточно, чтобы проникнуться самой жгучей неприязнью къ русскому Первоіерарху, ибо ему мерещится на патріаршемъ престолѣ призракъ «монархій» и «самодержавія»... Для Г. Федотова Митр. Сергій, какъ «князь Церкви», какъ челоѣкъ власти и авторитета, — своего рода «лишенецъ», стоящій внѣ закона.

Г. Федотовъ приходитъ въ негодованіе при одной мысли, что я могу предположить будто Митрополить Сергій принимаетъ революцію... Сергій и революція! «Князь Церкви» и социализмъ!! Обновленцы, вотъ тѣ, пожалуй, думали о пріятіи революціи и къ нимъ Г. Федотовъ относится гораздо снисходительнѣе по существу, кромѣ тѣхъ случаевъ когда ему хочется установить полную позорящую аналогію между «обновленчествомъ» и линіей поведенія русскаго Первосвятителя.

Но мнѣ и въ голову не приходило приписывать Митр. Сергію *пріятіе революціи* во вкусъ Г. Федотова, въ его пониманіи революціи какъ блага. Христіанское міросозерцаніе не пріемлетъ революціи, какъ насилія.

Убога была бы та христіанская Церковь, которая бы боролась съ большевиками ради возстановленія капиталистическаго строя или шла бы съ ними рука объ руку ради утвержденія социализма. Церковь можетъ указывать общія основы братскихъ христіанскихъ отношеній человѣка къ человѣку, но устанавливать тотъ или иной социальнo-экономическій строй, какъ цѣль, не ея дѣло, ибо христіанинъ знаетъ, что Царствіе Божіе неосуществимо не землѣ и никакой политической и общественно-хозяйственный правопорядокъ не можетъ въ этомъ отношеніи приблизиться къ идеалу. Но люди, духовно обогащенные тяжкимъ опытомъ пережитыхъ страданій и всяческихъ утратъ, могутъ, быть можетъ, въ извѣстный моментъ своей исторіи относительно освободиться отъ всецѣлой поглощенности матеріальными заботами, матеріальной алчностью и въ какой-то мѣрѣ добровольно пойти на взаимныя уступки въ области социальнo-экономическихъ отношеній. Христіане естественно должны желать *максимально* возможной социальной справедливости, но только какъ средства, а не какъ цѣли.

Социалистическія тенденціи обновленчества, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онѣ были не проявленіемъ лакейскаго заискиванія передъ совѣтской властью, а извѣстнымъ «программнымъ заданіемъ» этой псевдо-церковной группировки, именно и обличаютъ убожество христіанскаго пониманія обновленцевъ. Церковь, полагающая во главу угла социализмъ, какъ цѣль въ жизни, уже не есть Церковь, а просто политическая партія.

Обновленцы шли на уступки власти изъ угодничества передъ ней, изъ страха, наконецъ, въ силу какой-то «идейной солидарности» съ коммунистами.

У Митрополита Сергія нѣтъ ни угодничества, ни «идейной солидарности», ни тѣни страха. Трудно себѣ представить человѣка менѣе растеряннаго, чѣмъ онъ, въ страшныхъ совѣтскихъ условіяхъ, менѣе терроризированнаго большевизмомъ. Если Митр. Сергій и идетъ на какія-то уступки, то это не есть уступки большевикамъ — правительству Сталина или палачамъ ГПУ — а скорѣе уступки трагическому моменту русской исторіи, уступки замученному народу, его ослабѣвшей волѣ. И главное въ томъ, что эти уступки не обнаруживаютъ въ Митр. Сергіи никакой утраты равновѣсія, никакой паники. Внутренне онъ ничуть не оскудѣваетъ отъ нихъ, ибо не переоцѣниваетъ ихъ значенія. Онъ потому и говоритъ и дѣйствуетъ какъ власть имущій, что большевизмъ ничуть его не испугалъ, не подорвалъ въ немъ вѣры ни въ Божій Промыселъ, ни въ конечное торжество Церкви надъ безбожіемъ. Онъ стоитъ *надъ* большевизмомъ, смотритъ *черезъ* большевизмъ. Для него *это* — второстепенное, а первостепенное — во Христѣ, въ молитвѣ, въ литургіи, въ благодатномъ очищеніи человѣческихъ душъ...

Да, Г. Федотовъ не ошибся: конечно, для Митр. Сергія литургія гораздо важнѣе и нужнѣе «пріятія соціальной правды революціи». И, слава Богу, что важнѣе и нужнѣе. Но литургія была важнѣе и нужнѣе и Патріарху Тихону и Митрополиту Веніамину и всѣмъ русскимъ мученикамъ и исповѣдникамъ. Она важнѣе и нужнѣе для всякаго христіанина.

Литургія это Тайная Вечеря, жертва Божественной Любви, крестъ, смерть, воскресеніе и искупленіе и вѣчная жизнь, а «соціальная правда революціи», угнетаемаго римлянами еврейскаго народа, во дворѣ Пилатовомъ кричала: «отпусти намъ Варавву!» и на вопросъ Пилата о Христѣ отвѣтила: «да распять будетъ!»

Передъ лицомъ парабощенныхъ Римскою властью іудеевъ, мечтавшихъ о Мессіи-царѣ, о Мессіи, возвращающемъ Израилю его свободу инаціональный расцвѣтъ, Учитель, который говоритъ «Царство Мое не отъ міра сего» — едва ли желанный Вождь и Наставникъ...

А литургія какъ разъ отъ «Царства не отъ міра сего». Что значить она передъ лицомъ революціи? Всего на всего *«архіерейская служба»* отвѣчаетъ Г. Федотовъ.

Но напрасно онъ смѣшиваетъ въ одно литургію («архіерейская служба») и пышные каменные храмы и внѣшніе церковные парады (дореволюціонные въ Россіи и послѣреволюціонные въ эмиграціи). Въ Россіи все это качественно и іерархически раздѣлено, а вотъ въ эмиграціи совсѣмъ не раздѣлено. Въ Россіи богослуженіе имѣетъ исключительно и преимущественно литургическій духъ и глубочайшій литургическій смыслъ (освященія безкровной Жертвой).

Вѣруя въ силу литургическаго Таинства и молитвы, Митр. Сергій обращается къ Богу, а зарубежная Церковь обращается прежде всего къ «общественности»; на разрушеніе храмовъ, Богомъ допущенное, хочется жаловаться... Лигѣ Націй.

Обращеніе зарубежной Церкви къ Лигѣ Націй есть ничто иное какъ уступка духа церковной соборности духу возбужденной общественности. Никакъ нельзя себѣ представить, чтобы «изволися Духу Святому и намъ» (соборная формула) писать петицію Бріану

Г. Федотовъ даже вѣрить въ то, что освобожденіе Патріарха изъ тюрьмы совершилось не по волѣ Божіей, а по волѣ «европейской среды» — «лѣвой интеллигенціи и рабочихъ классовъ Европы...»

Конечно, *въру* оспаривать нельзя. И пусть Г. Федотовъ вѣрить въ «лѣвую интеллигенцію» и въ «рабочіе классы Европы» больше, чѣмъ въ «литургическое направленіе» церковной дѣятельности Митр. Сергія.

Но мнѣ лично думается, что Зарубежная Церковь, въ лицѣ

ея возглавителей, въ конечномъ итогѣ не вѣрять ни въ «европейскую среду», ни въ Лигу Націй, а лишь уступаетъ «вѣрующимъ»...

И невольно напрашивается печальный вопросъ:

Во имя чего собственно Зарубежная Церковь «освободилась отъ гнета» Митрополита Сергія?

Что она приобрѣла?

Вѣдь эмиграція давнымъ давно все пишетъ «протесты» и «петиціи» и «выносить резолюціи» по разнымъ поводамъ. И кто ихъ услышалъ? Кто имъ внялъ?

Передъ лицомъ «европейской среды», среды въ общемъ глубоко антихристіанской, наши жалобы не только безсильны, безсмысленны, но онѣ *жалки* обличеніемъ нашего невѣрія въ Промыслъ.

Ушли въ расколъ и цѣной раскола купили «свободу», приобрѣли «полноту правъ»... Какихъ же?

Да вотъ развѣ «право» «почтить вставаніемъ» разрушенный храмъ, убитыхъ мучениковъ.... «Почтить вставаніемъ», громко двигая стульями (авось, кто-нибудь въ «европейской средѣ» услышитъ).

А Митрополитъ Сергій *запретилъ вставать*. Строго запретилъ. И не ради только того, чтобы не озлоблять совѣтскую власть и не толкать ее на большія еще изувѣрства, а въ силу духовнаго неприличія для христіанъ въ страшныя минуты исторіи, Богомъ допущенныя, «гремѣть и двигать стульями».

Еще одинъ храмъ разрушаютъ. Это — жатва прежнихъ насажденій, которую снимаютъ большевики совѣтскимъ своимъ серпомъ.

Митрополитъ Сергій молчитъ. Молчитъ вся его «литургическая» Церковь. Что же ему жаловаться на попустительство Божіе? «Гремѣть стульями», писать петиціи?

Онъ петицій не пишетъ, не суетится растерянно а служить литургію. «Ты видишь все, Господи!! Да будетъ воля Твоя! Вотъ *это* сильнѣе петицій. Это — вѣра. Вѣра, дерзающая утверждать, что Богъ «изъ камней воздвигнетъ дѣтей Аврааму».

Г. Федотовъ пытался дѣлать *изслѣдованіе совѣсти* Митрополита Сергія. И изслѣдованіемъ остался недоволенъ, ибо Митрополитъ Сергій не покался въ признаніи факта совѣтской власти, не покался въ своемъ отказѣ жаловаться «европейской средѣ» на русское окаянство съ одной стороны и на Божіе поущеніе съ другой. Но не подумалъ Г. Федотовъ, что Митрополитъ *отъ насъ всѣхъ* ждетъ покаянія въ страшномъ грѣхѣ нашихъ давнишнихъ посѣвовъ для совѣтскаго серпа, въ насажденіи корней окаянства.

И, ища у Митрополита покаянія, Г. Федотовъ проглядѣлъ

въ немъ основу его, силу его стоянія, источникъ его «авторитетнаго голоса власти», котораго не было у обновленцевъ — *его вѣру*.

Потому что, если бы не было у Митрополита твердой, какъ какъ кремень, вѣры, онъ бы не остался на своемъ служеніи, не несъ бы креста, который за шесть лѣтъ вѣрнется до крови въ самыя могучія плечи. Рассказывать же о томъ, что Митр. Сергій — просто послушный государственной власти, синодальный архіерей, привычно сидящій на своемъ архіерейскомъ мѣстѣ и не особенно страдающій отъ большевиковъ, ибовъ прошломъ онъ освоился съ оберъ-прокуроромъ, а теперь такъ же «освоился» и съ ГПУ, — рассказывать объ этомъ равносильно другому утвержденію, что Митр. Сергій, ради Тѣла Христова (литургіи), почти что отрекается отъ Христа и что архіерейское управленіе важнѣе архіерейской молитвы...

Я не стану дальше останавливаться на цѣломъ рядѣ очень странныхъ утвержденій Г. Федотова въ родѣ того, что М. Сергій всю Зарубежную Церковь толкаетъ въ пропасть и хочетъ ея погубити, что «завѣты Патріарха Тихона (сколько о нихъ говорятъ!!) восприняты только эмиграціей (не нашли ли они теперь своего полного осуществленія въ расколѣ и въ обращеніи въ Константинополь?)».

Основное въ статьѣ Г. Федотова меня гораздо больше интересуетъ. Мною выше уже было отмѣчено крѣпкое убѣжденіе Г. Федотова въ своемъ правѣ безапелляціонно судить русскаго Патріарха. Совершая этотъ судъ, Г. Федотовъ не только не скрываетъ своей антипатіи къ Митр. Сергію, какъ личности, но еще какъ-то раздраженно подчеркиваетъ его «архіерейство». Запрещеніе, наложенное Московской Патріархіей на отколовшееся отъ нея духовенство, конечно *не важно*: «Церковныя отлученія, произносимыя въ пылу борьбы, среди общей смуты и раздраженія, *едва ли* могутъ имѣть сакраментальное значеніе». Это разсужденіе очень напоминаетъ мнѣ исторію отлученія отъ Церкви Толстого. Тогда обходились безъ «едва-ли», а просто издѣвались и надъ Митр. Антоніемъ (Вадковскимъ) и надъ всѣмъ Синодомъ. «Общественность» была внѣ себя. Въ воспоминаніяхъ о Толстомъ Е. М. Лопатиной есть замѣчательное мѣсто, гдѣ она рассказываетъ о сочувствіи интеллигенціи отлученному писателю и его собственномъ самочувствіи: «Очевидцы мнѣ говорили: «Толстой сидитъ весь въ цвѣтахъ и такъ кошунствууетъ, что волосы дыбомъ становятся»».

Отлученіе Толстого приписывалось «давленію» тогдашняго правительства. Запрещеніе зарубежнаго духовенства эмиграція приписываетъ «давленію» большевиковъ. Правда Г. Федотовъ добросовѣстно признаетъ этотъ актъ свободнымъ рѣшеніемъ

М. Сергія, но сомнѣвается въ его значеніи и уже не стѣсняется «раздѣлаться» съ Митр. Сергіемъ...

Когда Г. Федотовъ говоритъ: «не къ большинству русской Церкви и не къ ея возглавленію, а къ ея *мистическому тѣлу* *) и духу влечется вѣра наша и наша молитва. Съ ней соединяемся мы въ духъ и истинѣ. Ей измѣнить страшимся. Связь съ Ней поддерживаетъ насъ на чужбинѣ и связи этой не могутъ порвать запрещающіе «насъ»., то я положительно отказываюсь его понимать....

Надо предполагать, что если бы Архипастырь, возглавляющій зарубежные приходы, подобно Г. Федотову, думалъ что никакой видимой церковной организаціи не нужно, что Тѣло церковное только архіерейская выдумка, а вся суть въ какихъ-то частицахъ, разсыпанныхъ то тутъ, то тамъ вплоть до обновленчества и изъ этихъ частицъ само собой составляетъ «мистическое тѣло», то онъ, вѣроятно, не пытался бы заслониться отъ «запрещающихъ» константинопольской юрисдикціей...

Въ заключеніе скажу, что я удивляюсь озлобленно издѣвательскому тону Г. Федотова, которымъ онъ говоритъ о «возникшей въ эмиграціи новой церковной общинѣ», «паеосъ» которой будто бы «сводится къ противопоставленію Церкви зарубежной и Церкви русской». (Говоря объ этой общинѣ, онъ хочетъ ее убить ариѳметикой: «сотня вѣрныхъ»... Но, чтобы «убить» Митр. Сергія, эту же ариѳметику приходится поворачивать въ обратную сторону: «въ Церкви дѣйствуетъ иной законъ... по этому закону часть равна цѣлому, а 1 больше 99. И выходитъ по Г. Федотову, что «малое стадо» (малое передъ Русск. Церк.) Митр. Евлогія цѣнно, а «малое стадо» М. Сергія въ томъ же зарубежѣ равняется по своему духовному значенію нулю.

Моя статья не только не была никакой «деклараціей» этой общины (кстати, таковыя же общины есть и въ Германіи и въ Ниццѣ), но даже не имѣла ее въ виду. Какъ Г. Федотовъ говоритъ о «мистическомъ тѣлѣ и духѣ», надо думать, отъ своего лица, такъ и я говорю лично отъ себя и за себя. Что же касается общины, къ которой я принадлежу, ничуть этого не скрывая, то она никакими «противопоставленіями» не занимается, ни съ какой пропагандой не выступала и не выступаетъ, полагая смыслъ своего духовнаго бытія отнюдь не въ нападкахъ и не въ осужденіяхъ, а въ глубокой и цѣлостной преданности Матери - Церкви, преданности, не допускающей экскурсій въ святая святыхъ души и совѣсти своего Первоіерарха. Эта община живетъ отнюдь не горделивымъ самоутвержденіемъ своей собственной качествен-

1) Курсивъ мой.

ности, какъ это съ иронической усмѣшкой предполагаетъ Г. Федотовъ, а глубокой вѣрой въ истинность и спасительность подвига Русской Патріаршей Церкви, конечно, съ ея возглавленіемъ. «Гордости своей духовной чистоты не можетъ быть тамъ, гдѣ въ основѣ лежитъ послушаніе іерархамъ и призывъ къ покаянію.

Если бы даже «сотня вѣрныхъ», допустимъ на минуту, незаслуженно отдавала русскому Первосвятителю свою любовь и вѣрность, то неужели эта любовь, какъ таковая, достойна только злобнаго глумленія?

Мнѣ хочется напомнить Г. Федотову и всѣмъ его единомышленникамъ, что расколъ совершился въ зарубежьи при наличіи такой «охранительной политики» со стороны Зарубежнаго Церковнаго Управленія и эмигрантской прессы, что ей могли бы позавидовать даже сами большевики. Пресловутая «свободная общественность», во имя которой зап.-европейскіе приходы отреклись отъ своей страждущей Церкви и обратились за поддержкой въ Константинополь, много разъ за годы революціи нанисившій удары Русской Патріархіи и теперь еще поддерживающей связь съ обновленцами, — эта «свободная общественность» лишила права голоса Русскую Церковь. Масса вѣрующихъ читала *только хулы и упрёки* по адресу Русской Церкви, слышала *только обвиненія* Ея возглавителю. Ни духовенство, ни міряне не могли *по совѣсти* разрѣшить вопросъ, остаться ли имъ съ Русской Патріархіей или отойти отъ нея, потому что къ нимъ обращалась, ихъ поучала только одна сторона. И уже если говорить, вслѣдъ за Г. Федотовымъ, о «непогрѣжимости», которую я навязываю будто бы въ отношеніи Митр. Сергія, то таковая «свободной общественностью» прилагалась именно къ руководителю Зарубежной Церкви, такъ какъ отказъ слѣдовать за нимъ въ расколъ трактовался, какъ *измѣна церковной власти*, —, какъ *нарушеніе долга и послушанія своему епископу*. Вѣроятно, и до сихъ поръ есть не только міряне, но и священники, которые просто *не знаютъ*, что Русская Патріархія освободила ихъ отъ этого долга послушанія....

Эмиграціи все было представлено такъ, что «соглашатель» Митр. Сергій, совмѣстно съ ГПУ, внезапно и незаслуженно, безъ всякой причины уволилъ епископа, котораго онъ увольнять не могъ, ибо этотъ епископъ назначенъ самимъ Патріархомъ Тихономъ несмѣняемо... И эмиграція повѣрила, не раздумывая... Для неразсуждающей толпы печатное слово священо: «въ газетахъ пишутъ!» Какъ тутъ не повѣрить?!

И повѣрили. Дурному вообще вѣрять, а когда оно касается живущихъ въ СССР, то вѣрять особенно легко, даже съ удовольствіемъ. Уже если многіе вѣрили, что Патріархъ Тихонъ «соглашатель», то какъ не повѣрить, что, большинству неизвѣстный, Нижегородскій Митрополитъ почти что активный агентъ ГПУ?

А о томъ, что управленіе зап.-европейскими приходами Митр. Евлогій первоначально получилъ отъ Высшаго Церковнаго Управленія, возглавляющагося Митр. Антоніемъ и былъ въ этой должности лишь утвержденъ Патріархомъ, что по точному смыслу патріаршаго указа должность управляющаго зарубежными приходами была *временной* должностью, что самостоятельной *русской епархіи* и постоянной каведры не было и не могло быть въ Западной Европѣ — объ этомъ никто не зналъ. Какъ никто не зналъ, что, согласно постановленіямъ Помѣстнаго собора Русской Церкви, высшая церковная власть имѣетъ право въ экстренныхъ обстоятельствахъ по своему усмотрѣнію смѣнять не только временно правящихъ, но и настоящихъ епархіальныхъ епископовъ. Наконецъ, никто не зналъ, что Митр. Сергій, прежде нежели уволить Митрополита Евлогія, много и долго просилъ его не допускать въ церковной жизни неумѣстныхъ проявленій «свободной общественности» съ моленіями-митингами и «панихидами — протеста».

Если бы передъ лицомъ даже равнодушной и малоразбирающейся въ церковныхъ отношеніяхъ эмигрантской массы весь ходъ событій былъ освѣщенъ со всей безпристрастной полнотой, если бы духовенству и мірянамъ была бы предоставлена *полная возможность свободныхъ обсужденій создаващагося положенія и не менѣе свободныхъ дѣйствій*, то картина, надо думать, получилась бы нѣсколько иная. Въ данномъ случаѣ я имѣю въ виду, отнюдь не количественныя соотношенія зарубежныхъ церковныхъ группировокъ, а несомнѣнное право *каждаго сознательно* выбирать свой церковный путь. Зарубежное церковное управленіе, къ сожалѣнію, не учло всей моральной цѣнности открытой постановки каноническихъ вопросовъ. Оно стремилось достигнуть соблазнительнаго всеединства, хотя бы цѣной раскола; оно хотѣло удержать за собою подавляющее большинство... И ради этого были заграждены уста полномочнаго представителя Московскаго Патріаршаго Престола, глубоко почтеннаго и кристально чистаго іерарха, который, по долгу послушанія и по велѣнію своей собственной совѣсти, хотѣлъ сказать всей западно-европейской православной эмиграціи неліцепріятную правду о Русской Церкви.

Такого рода тактика, совершенно уже несовмѣстная съ элементарными требованіями свободы въ дѣлахъ вѣры, конечно, должна была оставить тяжелое впечатлѣніе и усугубить горечь раздѣленія не по одной только церковной линіи....

М. Курдюмовъ.

Я познакомился слишкомъ поздно со статьей Г. П. Федотова «Неудачная защита», появившейся въ номерѣ августа «Пути», чтобы сразу высказаться по поводу ея, и потому прошу извиненія въ томъ, что съ запозданіемъ обращаюсь къ Вамъ, съ просьбой помѣстить мое письмо въ слѣдующемъ выпускѣ Вашего журнала. Въ качествѣ gerant послѣдняго, т. е. отвѣтственнаго за него лица передъ французскими властями, я не считаю себя въ правѣ покрывать эту статью своимъ молчаніемъ: таковое явилось-бы фактическимъ по крайней мѣрѣ допущеніемъ ея съ моей стороны, если не соглашеніемъ, — что противорѣчило-бы моему долгу по отношенію къ истинѣ.

Міръ сей преходящій не постигаетъ высшаго Христіанскаго подвига, и соблазняется о немъ. Обыденный крестъ ему пріемлетъ. Когда герой жизнь свою за идею, за родину, за вѣру со славой и честью полагаетъ, міръ преклоняется предъ нимъ. Но когда Праведникъ, на ложныя обвиненія не отвѣчаетъ ничего (Мф. XXVII.12), Пилать въ недоумѣніи дивится, а народъ въ неистовой злобѣ вопить: «Распи, распи Его» (Лук. XXIII.21).

Митрополитъ Сергій могъ-бы сказать слово, и влекомый на мученичество вслѣдъ за Митрополитомъ Владиміромъ и Митрополитомъ Веніаминомъ, его путь смертный показался-бы свѣтоноснымъ. Онъ предпочелъ жизненный путь, путь освященный покойнымъ Патріархомъ, котораго гласъ народа уже причисляетъ къ лику Святыхъ, — путь позора ради спасенія овецъ своихъ, ради соблюденія Церковнаго стада, ради совершенной любви, обнимающей даже враговъ Христа, съ цѣлью показанія имъ истиннаго образа Церкви — Святой и Непорочной (ЕФЕС. V. 27), — дабы и для нихъ въ подлинномъ лонѣ Церковномъ, очищенномъ отъ всякой примѣси мірской, раздался гласъ архипастыря Христова

. . . «Кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее» (Мф. XVI.25).

Онъ всталъ, свѣтильникъ горящій и свѣтящій (Іо. V. 35), во странѣ и тѣни смертной (Мф. IV. 16), столпъ истиннаго Православія, не знающаго компромисса ни съ католичествомъ,

*) Редакція считаетъ себя обязанной напечатать письмо жерана С. Отмана и вполне соглашается съ тѣмъ, что рѣзкія нападенія на Митрополита Сергія недопустимы, но оставляетъ за собой право печатать статьи, освѣщающія церковный вопросъ съ разныхъ точекъ зрѣнія.

ни съ протестанствомъ, ни съ ересью, ни съ расколомъ. Онъ всталъ, и во тѣмъ свѣтѣ его возсіялъ. Возсіялъ и для тѣхъ, которые не вѣдали подлиннаго облика Христовой Церкви, будучи ослѣпленными ея нѣкогда политической прикраской, и которымъ онъ указалъ путь истины, призывая всѣхъ, желающихъ внять его гласу, — отъ мрака невѣрія ко Свѣту вѣры и любви.

Его не поняли — и осудили.

О немъ, которому власть Церковью Русскою дана прощать чадамъ ея содѣянные противъ нея грѣхи, отколовшіеся отъ него дерзаютъ говорить: мы его прощаемъ.

Его, избраннаго Духомъ Святымъ представителемъ, передъ Христомъ и передъ міромъ, страждущей вѣтви Вселенской Церкви, — обвиняютъ въ предательствѣ, въ измѣнѣ . . .

Въ сердцѣ его, мы вѣримъ, нѣтъ ни вражды въ отвѣтъ, ни злобы. «Мнѣ отмщеніе Азъ воздамъ».

И мы не хотимъ питать въ душѣ злобы. Мы, не дерзая брать на себя власть не возложенную на насъ прощать грѣхи, хотимъ лишь молить Бога о прощеніи тѣхъ, которые такъ жестоко и дерзновенно подѣмлютъ мечъ духовный на архипастыря своего.

Но мы не можемъ идти вслѣдъ за ними, мы не можемъ прикрывать оскорбляющихъ его, мы не можемъ молчать на вопіющую неправду

Даже по отношенію къ представителямъ незаконной іерархіи, все-же епископамъ предъ Богомъ, мы не можемъ имѣть общаго языка съ тѣми, которые, утративъ всякое уваженіе къ сану, называютъ ихъ «Карловацкими учителями ненависти».

Я же въ частности, чужеземецъ, благоговѣнно преклоняясь передъ тѣмъ, который несетъ самый тяжкій крестъ для Православнаго іерарха, и возглавляетъ наиболѣе прославляемую нынѣ Духомъ Святымъ помѣстную Церковь, отказываюсь прикрывать своимъ именемъ оскорбителей, которые въ глазахъ людей его позорятъ.

Вотъ почему, зная Вашу добросовѣстность въ исканіи истины и стремленіе къ высшей христіанской любви, я пишу къ Вамъ сіе письмо, глубокоуважаемый господинъ редакторъ, съ твердою надеждой, что Вы не позволите отнынѣ подобнымъ несправедливымъ и рѣзкимъ нападеніямъ на Митрополита Сергія и Патріаршую Церковь появляться на страницахъ Вашего журнала. Если же къ сожалѣнію они впредь повторились-бы, то я буду принужденъ просить Васъ объ освобожденіи меня отъ обязанностей геранта «Пути».

Примите увѣреніе въ совершенномъ моемъ къ Вамъ уваженіи и преданности

Сергій Отманъ.

НОВЫЯ КНИГИ

(О книгѣ Helmut Groos «Der deutsche Idealismus und das Christentum» 1927).

Въ германской философской литературѣ очень распространено мнѣніе, что германскій философскій идеализмъ есть дѣтище протестантизма и пропитанъ его духомъ. Канта нерѣдко называютъ «философомъ протестантизма». Мнѣніе это по почину нѣкоторыхъ русскихъ мыслителей (Кириѣвскій, Хомяковъ) укрѣпилось и въ русской философской литературѣ. Въ послѣднее время однако все чаще раздаются голоса, рѣшительно возстающіе противъ такого взгляда и приводящіе въ пользу своихъ возраженій вѣскія основанія. Протестъ этотъ исходитъ главнымъ образомъ изъ круга писателей, принадлежащихъ направленію «діалектическаго богословія» или близкихъ ему. Самымъ значительнымъ и интереснымъ изслѣдованіемъ, посвященнымъ этой темѣ, является объемистая книга Гельмута Грооса, къ сожалѣнію не обратившая на себѣ въ философскихъ и богословскихъ кругахъ того вниманія, которое она несомнѣнно заслуживаетъ. Основной тезисъ Грооса состоитъ въ рѣзкомъ противоположеніи (Diastase) германскаго идеализма христіанству. Онъ ихъ считаетъ разнородными по существу типами міросозерцаній, причемъ однако воздерживается отъ сравнительной ихъ оцѣнки, проявляя этимъ полную научную объективность. Для доказательства своего тезиса автору прежде всего необходимо въ общихъ чертахъ установить понятія разграничиваемыхъ имъ міросозерцаній. Тутъ возникаетъ серьезное затрудненіе. Гроосъ вполне резонно считаетъ невозможнымъ дать точное логическое опредѣленіе такихъ въ высшей степени сложныхъ понятій какъ христіанство и германскій идеализмъ. Изъ этого затрудненія онъ находитъ такой выходъ: выяснить содержаніе этихъ понятій окольнымъ, описательнымъ путемъ. Задача эта рѣшается имъ на основаніи слѣдующихъ соображеній. Духъ и міросо-

зерцаніе христіанства въ его чистѣйшей формѣ мы можемъ познать изъ Библіи и Книги хораловъ, т. е. лютеранскихъ пѣснопѣній (Gesangbuch). Что касается міросозерцанія германскаго идеализма, то Гроосъ не ограничиваетъ его философскими идеалистическими системами отъ Лейбница до Гегеля и Шлейфмахера, но включаетъ сюда и поэзію отъ Лесинга вплоть до романтизма. Установивъ такимъ образомъ общую сферу христіанскаго и идеалистическаго міровозрѣній Гроосъ подвергаетъ и то и другое сравнительному анализу, выдѣляя тѣ по его мнѣнію существенные и характерные для ихъ своеобразія моменты, въ которыхъ они расходятся. При этомъ слѣдуетъ отмѣтить, что методъ Грооса состоитъ не въ сравненіи и противопоставленіи отдѣльныхъ понятій и положеній. Его анализъ идетъ гораздо глубже, стремясь вскрыть корни этихъ понятій и положеній въ своеобразіи идеалистическаго и христіанскаго міроощущенія и религіозности. Сравнить и противопоставлять христіанство и идеализмъ можно конечно только тогда, когда мы въ обоихъ случаяхъ имѣемъ дѣло съ проявленіями религіознаго духа. По мнѣнію Грооса не подлежитъ сомнѣнію, что германскій идеализмъ пропитанъ религіозностью, но именно религіозностью своеобразной, рѣзко отличающейся отъ христіанской.

Съ самаго начала бросается въ глаза поистинѣ чудовищно узкое пониманіе Гроосомъ христіанства: Библія и Gesangbuch! Католичества онъ касается лишь попутно, считая его, благодаря содержащимся въ немъ якобы языческимъ элементамъ, далеко не чистою формою христіанства, а православія и вовсе не удостоиваетъ вниманія. Но мы здѣсь не будемъ настаивать на полной непріемлемости этой исходной точки, въ виду того, что насъ главнымъ образомъ интересуетъ вопросъ, какъ справился авторъ съ задачей размеживанія протестантизма и идеализма. О радикальномъ расхожденіи римско-католическаго и восточнаго христіанства съ религіозностью германскаго идеализма конечно не можетъ быть спору.

Книга Грооса распадается на три отдѣла, посвященныхъ религіозному ученію о Богѣ и мірѣ (космогонія и космологія), о Христѣ и человѣкѣ (христологія и антропологія), объ исторіи и вѣчности (телеологія и эсхатологія). Религіозно-міросозерцательные типы, которые онъ въ этихъ отдѣлахъ противопоставляетъ другъ другу, обозначаются имъ терминами *еврейско-христіанскій* и *индогерманскій*. Основные ихъ различія онъ усматриваетъ въ слѣдующихъ пунктахъ. Еврейско-христіанская религіозность прежде всего по существу *дуалистична*, тогда какъ индо-германская религіозность присутствующая идеализму *монистична*. Христіанство всегда противопоставляетъ человѣка Богу, идеализмъ наоборотъ стремится

къ ихъ полному сліянію. Единый и неповторяемый въ христіанскомъ пониманіи историческій процессъ претворяется въ идеалистическомъ монизмѣ въ концепцію вѣчности. Рѣзкое различіе христіанства и идеализма вытекаетъ также изъ различія смысла придаваемого ими слѣдующимъ сочетаніямъ понятій: Богъ и міръ, Христосъ и человѣкъ, исторія и вѣчность. Съ христіанской точки зрѣнія союзъ «и» въ этихъ сопоставленіяхъ имѣетъ преимущественно раздѣляющій, съ идеалистичной — преимущественно соединяющій смыслъ. Идеализмъ подъ часъ сближаетъ эти понятія въполнѣ до отождествленія. Христіанство выдвигаетъ на первый планъ понятія, стоящія въ этихъ сопоставленіяхъ на первомъ мѣстѣ (Богъ, Христосъ, исторія), тогда какъ идеализмъ придаетъ главное значеніе понятіямъ міра, человѣка и вѣчности. Въ христіанствѣ божественный Абсолютъ по существу трансцендентенъ, оставаясь таковымъ и при вхожденіи въ міръ. Въ идеализмѣ онъ мыслится имманентнымъ міру: міръ пропитанъ Божествомъ. Гроосъ отличаетъ своеобразную оцѣнку времени въ обоихъ типахъ религіознаго міровоззрѣнія. Въ христіанствѣ время какъ нѣчто мірское и переходящее противостоитъ вѣчности, тогда какъ въ идеализмѣ оно охватывается вѣчностью, что придаетъ ему повышенную цѣнность. Съ другой стороны, однако, время въ идеализмѣ какъ бы поглощается вѣчностью, теряя присущее ему своеобразие. Въ этомъ, а равнымъ образомъ и въ рѣшительной антиноміи ко всему историческому и фактическому, ярко сказывается отрицательное отношеніе идеализма ко времени. Наоборотъ, христіанство, противопоставляя время вѣчности, тѣмъ не менѣе видитъ въ протекающемъ во времени историческомъ процессѣ подготовку къ Царствію Божьему и постольку придаетъ времени болѣшую цѣну, чѣмъ идеализмъ. Отсюда опять таки ясно глубокое расхожденіе христіанства и идеализма.

Въ ученіи о жизни и нравственности христіанство указываетъ два пути: широкій и узкій, ведущіе къ двумъ цѣлямъ: блаженству и гибели. Идеализмъ знаетъ много путей, ведущихъ къ одной и той же цѣли: къ совершенству. Что касается религіи въ собственномъ смыслѣ, то христіанскіе догматы о Богѣ, Христѣ и будущей жизни доступны только вѣрѣ и покоятся на признаніи трансцендентности утверждаемаго въ нихъ бытія. Иначе обстоятъ дѣло въ идеализмѣ, который отвергаетъ трансцендентность Бога, связываетъ христологию съ антропологіей и растворяетъ эсхатологию въ темологию. Понятія *откровенія* въ смыслѣ, придаваемомъ ему христіанствомъ, идеализмъ не допускаетъ.

Христіанство признаетъ откровеніе явленіемъ необычайнымъ, а именно исходящимъ отъ Божественнаго Промысла

раскрытіемъ Божественныхъ Тайнъ въ опредѣленный историческій моментъ избраннымъ лицамъ, которыя затѣмъ распро­страняють явленное имъ непосредственно Богомъ въ человѣ­чествѣ. По христіанскому ученію откровеніе воспринимается вѣрой, а не разумомъ. Поскольку идеализмъ допускаетъ от­кровеніе, онъ даетъ ему иное толкованіе. Для идеализма исти­ны, содержащіяся въ откровеніи, не являются по существу сверхразумными. Если онѣ на извѣстной ступени развитія человѣческаго разума ему недоступны, то это не означаетъ, что такъ будетъ всегда. Напротивъ: духовный процессъ чело­вѣчества именно въ томъ и заключается, что истины открове­нія мало по малу превращаются въ истины разума. Эта точка зрѣнія была впервые ясно высказана Гердеромъ и Лессингомъ въ ихъ толкованіи откровенія, какъ воспитанія, осуществля­ющагося въ исторіи человѣческаго рода (Erziehung des Men­schen-geschlechts).

Впрочемъ Гроосъ справедливо различаетъ въ герман­скомъ идеализмѣ два теченія: строгій идеализмъ (идеализмъ свободы), наиболѣе яркими представителями котораго должны быть признаны Кантъ, Фихте и Шиллеръ и идеалистическій реализмъ, самымъ виднымъ выразителемъ котораго является Гете, но къ которому надо отнести и такихъ мыслителей какъ Гердера, Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера. У нѣкоторыхъ представителей второго теченія, по Гроосу, особенно ясно проявляются колебанія между противоположными крайно­стями, типичные для германскаго идеализма вообще. Такъ Гегель съ одной стороны обожествляетъ единичное, съ другой приносить индивидуальность въ жертву общему. Такое коле­баніе можно прослѣдить во всѣхъ міросозерцаніяхъ, возник­шихъ на почвѣ идеализма: то конечное отвергается ими, то возводится до Божественнаго. Христіанство свободно отъ такихъ крайностей. Оно отводитъ конечному среднее мѣсто. Не отождествляя его съ абсолютнымъ, оно не отказываетъ ему въ значеніи и цѣнности, какъ сотворенному Богомъ и суще­ствующему по Его волѣ. Христіанскій догматъ *искупленія* для идеализма неприемлемъ. Въ христіанствѣ личное спасеніе обусловлено нравственно-волевымъ усиліемъ чело­вѣка, но зависитъ не только отъ него одного, но и отъ личнаго отношенія чело­вѣка къ Богу. Въ строгомъ идеализмѣ свободы нравствен­ное направленіе воли имѣетъ рѣшающее значеніе для обрѣтенія «вѣчной жизни», которая впрочемъ мыслится скорѣе какъ «идея», а не какъ реальное состояніе. Идеалистическій ре­ализмъ отличается въ значительной мѣрѣ этическимъ индиффе­рентизмомъ, надѣляя безсмертіемъ значительныя индивиду­альности. Таково ученіе Гете о безсмертіи. Какъ міросозер­цаніе, въ которомъ религія и этика неразрывно связаны другъ

съ другомъ, христіанство стоитъ между обѣими формами идеализма. Строгій идеализмъ отмѣченъ одностороннимъ господствомъ нравственной стихіи. Въ немъ религія почти цѣликомъ претворяется въ этику (Кантъ, Фихте, Шиллеръ). Онъ коренится въ свободѣ, которая является подлинной основой его міроощущенія. Идеалистическій реализмъ напротивъ построенъ религіозно, признавая полную обусловленность человѣческаго существованія (*schlechthinnige Abhängigkeit* Шлейермахера) и преклоняясь предъ господствомъ свободы въ человѣческой жизни. Религіозно-этическій характеръ христіанства сказывается въ признаніи человѣка одновременно свободнымъ и зависимымъ отъ Бога. Таковы отмѣченныя Гроосомъ важнѣйшія различія.

Въ концѣ своей книги Гроосъ высказываетъ результаты своего изслѣдованія въ нѣкоторыхъ положеніяхъ общаго характера. «Безъ сомнѣнія христіанство, эта величайшая духовная сила въ Западной Европѣ и вообще на всемъ протяженіи исторіи, пустило глубокіе корни и въ германскихъ странахъ, породивъ здѣсь величайшія и прекраснѣйшія явленія (Лютеръ, Пауль Гергардтъ, Бахъ), но тѣмъ не менѣе эпоха духовнаго расцвѣта народа «поэтовъ и писателей» въ своихъ кульминаціонныхъ пунктахъ не можетъ быть признана христіанской Критеріемъ въ этомъ случаѣ является оцѣнка Ветхаго Завѣта и апостола Павла. Германскій идеализмъ питаетъ нескрываемое отвращеніе къ обоимъ, а на болѣе низкомъ уровнѣ постоянно повторяются попытки къ замѣнѣ Ветхаго Завѣта германской міеологіей. Было бы, конечно, послѣдовательнымъ отказаться заодно и отъ Новаго Завѣта, отъ котораго и такъ обыкновенно заимствуется лишь нѣкоторая доля мистики изъ Четвертаго Евангелія соотвѣтственно перетолкованная». Истинное христіанство въ полной своей чистотѣ и безъ всякихъ постороннихъ примѣсей, по мнѣнію Грооса, сохранилось лишь въ христіанствѣ реформациі, коренящемся въ еврействѣ и первоапостольскомъ христіанствѣ апостольскихъ временъ, чѣмъ и объясняется его противоположность индогерманской религіозности. Но развѣ можно отрицать своеобразно-германскій характеръ вызваннаго Лютеромъ реформаціоннаго движенія? Конечно нельзя, отвѣчаетъ Гроосъ. Лютеръ и другіе носители реформациі дали германскому христіанству національную окраску, но по существу оно является выраженіемъ именно еврейско-христіанскаго, а не германскаго религіознаго духа. «Въ идеалистическомъ лагерѣ принято разсматривать христіанство какъ болѣе грубую и наивную форму идеализма. Въ христіанскомъ лагерѣ иногда видятъ въ идеализмѣ обезкровленную и опошленную форму христіанства». И то и другое невѣрно. «На самомъ дѣлѣ обѣ

величины до того разнородны по существу, что их нельзя сопоставлять подъ угломъ зрѣнія цѣнности». «Идеализмъ не есть разжиженное, малоцѣнное христіанство, а христіанство не есть грубый, малоцѣнный идеализмъ». Обѣ оцѣнки грѣшатъ тѣмъ, что упускаютъ изъ виду радикальную разнородность этихъ міросозерцаній.

Заслуга Грооса въ томъ, что онъ на подавляющемъ количествѣ тщательно подобранныхъ конкретныхъ примѣровъ прослѣдилъ расхожденіе между христіанствомъ реформаціи и идеализмомъ. Но рѣзко разграничивая эти міросозѣрцанія, онъ въ угоду своему основному тезису склоненъ отрицать наличность подлинныхъ христіанскихъ элементовъ въ германскомъ идеализмѣ даже и тамъ, гдѣ таковыя безспорно имѣются? Гегельянецъ Германнъ Глокнеръ въ своемъ критическомъ разборѣ книги Грооса справедливо указываетъ на то, что міровоззрѣнія германскихъ философовъ и поэтовъ идеалистовъ сложилось подъ сильными вліяніемъ христіанства и что въ лагерѣ идеализма всегда будетъ преобладать стремленіе къ синтезу христіанства съ идеализмомъ, такъ какъ представители послѣдняго кладутъ въ основу своего міросозерцанія точку зрѣнія историческаго развитія и руководятся ею при оцѣнкѣ какъ идеализма такъ и христіанства, тогда, какъ христіанство, признавая себя абсолютнымъ, естественно отмежевываетъ себя отъ примѣсей идеализма. Глокнеръ упрекаетъ Грооса въ томъ, что онъ усиленно подчеркивая пункты расхожденія, односторонне становится на христіанскую точку зрѣнія, вслѣдствіе чего изъ него ускользаетъ творческій синтезъ исторической дѣйствительности, въ которой подлинное христіанство сочеталось съ германскимъ идеализмомъ. Хотя это возраженіе вполне законно, его все же нельзя считать опроверженіемъ выдвинутаго Гроосомъ основного тезиса. Дѣло въ томъ, что тутъ возникаютъ вопросы такого рода: возможна-ли въ данномъ случаѣ точка зрѣнія, безпрепятственно возвышающаяся надъ обоими лагерями и не искажаетъ ли синтезъ съ идеализмомъ христіанство въ его подлинной сущности? Я не буду входить въ обсужденіе этихъ важныхъ и сложныхъ вопросовъ, для котораго потребовалась бы особая статья. Отмѣчу въ заключеніи только, что книга Грооса является однимъ изъ самыхъ яркихъ симптомовъ кризиса, переживаемаго въ настоящее время философскимъ и богословскимъ мышленіемъ въ Германіи.

Н и к о л а й Б у б н о в ъ.

Friedrich Heiler. Im Ringen um die Kirche. Gesammelte Aufsätze und Vorträge B. II. München 1931.

Новая книга Heiler'a представляет сборникъ статей, напечатанныхъ имъ за послѣдніе четыре года въ различныхъ журналахъ. Несмотря на это, книга отличается чрезвычайнымъ единствомъ основной мысли — и то заглавіе которое Heiler далъ своей книгѣ («Въ борьбѣ за Церковь») совершенно точно выражаетъ эту основную ея идею. Объ исключительномъ богатствѣ книги можно судить по заглавіямъ ея отдѣловъ: 1) «Всецѣлый Христосъ и всецѣлая Церковь», 2) Католическая церковь, — гдѣ даны замѣчательныя очерки о Францискѣ Ассизскомъ, о католическомъ модернизмѣ, о современныхъ теченіяхъ въ католицизмѣ, 3) Протестантское христіанство. 4) Экуменическое движеніе. 5) Католическое движеніе въ протестантизмѣ — гдѣ особенно хорошъ очеркъ, посвященный англиканству. Ученость автора, исключительная освѣдомленность его соперничаютъ съ живымъ и пламеннымъ воодушевленіемъ, съ подлинной и глубокой любовью къ Церкви, съ тонкостью его анализовъ. Самая тема — борьба за *церковное* христіанство — трактуется въ темахъ того Hochkirchliche — Bewegung, наиболѣе яркимъ представителемъ котораго является нашъ авторъ.

Онъ во многомъ близокъ къ Православію, относится къ нему съ чрезвычайной любовью, часто съ большимъ пониманіемъ — но при изумительной освѣдомленности автора въ догматическихъ и историческихъ особенностяхъ католицизма, англиканства и протестантизма его знанія о Православіи поражаютъ скудостью. Для *православныхъ* читателей, хорошо знающихъ свой религіозный міръ, книга Heiler'a совершенно несравнима ни съ какой другой по богатству и свѣжести матеріала, по точности и глубинѣ анализа; для православныхъ читателей она есть лучшее и незамѣнимое *введеніе* въ экуменическую проблему — и обойтись безъ нея совершенно невозможно для тѣхъ, кто интересуется этой важнѣйшей проблемой нашего времени. Но для неправославныхъ читателей всѣ чрезвычайныя достоинства книги Heiler'a не могутъ уравнивать его незнанія Православія. Достаточно сказать, что дальше небольшой нѣмецкой брошюры Арсеньева да двухтомнаго изданія Ehrenberg'a ему ничего неизвѣстно. Правда, онъ немного знаетъ святоотеческое богословіе, знакомъ отчасти съ православной литургіей, но такъ досадно, что огромный міръ православнаго богословія остается чуждъ этому замѣчательному писателю! Не говоря уже о томъ, что онъ совершенно не понимаетъ почитанія Божьей Матери, для него самый духъ Православія и его пониманіе Церкви оста-

ются доступны очень поверхностно. Увы — непреодолимымъ пока препятствіемъ является русскій языкъ — и хотя Heiler знаетъ почти всѣ европейскіе языки (включая итальянскій, шведскій), но недоступность русскаго языка лишаетъ его возможности войти въ міръ Православія. — Книга Heiler'a читается съ неослабѣвающимъ интересомъ, написана исключительно ясно и доступно и несмотря на свой огромный размѣръ (556 стр.) не утомляетъ читателя. Хотѣлось бы еще отмѣтить, что извѣстныя «Маленькія бесѣды», происходившія между католиками и англиканами, изложены у Heiler'a съ исчерпывающей полнотой, въ свѣтъ всѣхъ новѣйшихъ данныхъ объ этихъ бесѣдахъ. Горячо рекомендуемъ книгу Heiler'a всѣмъ, кто интересуется проблемами современнаго экуменическаго движенія и духовными исканіями западнаго христіанства.

В. В. З п ѣ н ѳ к о в с к і й .

